

Alain Badiou

Lacan



Dialectica

collana diretta da Diego Giordano

Volume XXI

Alain Badiou

Lacan

Il Seminario. L'antifilosofia 1994-1995

a cura di Luigi Francesco Clemente



Titolo originale: *Lacan – L'antiphilosophie 3 – 1994-1995*

Testo stabilito da Véronique Pineau
Traduzione dal francese di Luigi Francesco Clemente
ISBN 978-88-9314-027-0

Orthotes Editrice
www.orthotes.com

Presentazione

Viene qui presentato, in traduzione italiana, il seminario sull'antifilosofia di Lacan che Alain Badiou ha tenuto all'ENS nell'anno 1994-1995, come terzo momento della sua "tetralogia antifilosofica" (1992-1996), tra quelli consacrati a Nietzsche e Wittgenstein e il corso dedicato a san Paolo.

Il volume, apparso nel 2013 su testo stabilito da Véronique Pineau, ha inaugurato la pubblicazione a lungo attesa dei seminari del filosofo francese, nella collana "Ouvertures" diretta dallo stesso Badiou insieme a Barbara Cassin, per le Edizioni Fayard. I riferimenti e gli estremi delle citazioni, non presenti nell'originale, sono stati aggiunti per rendere più fruibile la lettura del testo. Un'altra traduzione dello stesso, condotta da Brita Pohl, è uscita nel 2015 in Germania per la Casa Editrice Turia + Kant.

Rispetto agli altri tre seminari sull'antifilosofia, quello del 1994-1995, e prima ancora Lacan, occupa un posto del tutto particolare nell'itinerario filosofico di Badiou.

E questo per diversi motivi. Innanzitutto, di ordine biografico. In più occasioni Badiou è tornato sull'importanza di Lacan per la propria formazione, tanto da arrivare a parlarne come uno dei suoi maestri, non semplicemente un gigante della psicoanalisi, ma un pensatore di primo piano, insieme a Sartre e Althusser. Dapprima come lettore «abbagliato» de *La Psychanalyse*, poi come partecipante al seminario del 1959-60 all'Ospedale Sainte-Anne, quindi, tra il '68 e il '69, come membro del comitato di redazione dei *Cahiers pour l'analyse* (nn. 8-10), Badiou ha vissuto dall'interno, pur senza mai entrare nella sua Scuola, l'insegnamento di Lacan, da lui conosciuto personalmente nel 1969. «Negli anni 1960-1970, Lacan mi ha permesso di accompagnare l'antiumanismo teorico [di Althusser] restando fedele alla mia giovinezza sartriana e alla nozione di soggetto».[1]

Così, dal periodo maoista ad oggi (un arco temporale che copre oltre cinquant'anni di produzione teoretica), Lacan ha rappresentato per

[1] A. Badiou – E. Roudinesco, *Jacques Lacan, passé présent*, Seuil, Paris 2012, p. 22.

Badiou un riferimento critico costante, addirittura prominente, non una mera nota a pie' di pagina, ma un'autentica leva per il pensiero.[2]

Per limitarci al seminario del 1994, ci basti ricordare come, nella lezione del 30 novembre, riflettendo sullo statuto dell'Uno, Badiou dirà che è proprio a partire da Lacan che ne *L'essere e l'evento* egli «ha architettato la sua ontologia» – quasi realizzando, contro lo stesso Lacan, la "profezia" del *Seminario XIX... o peggio*, per la quale «si troverà qualcuno, un giorno, per fare con ciò che vi dico, un'ontologia» (lezione del 17 maggio 1972).

D'altra parte, in un'epoca abitata dall'incertezza e reattivamente egemonizzata dalla disastrosa congiunzione tra scientismo e ritorno del sacro, il confronto con Lacan, e in particolare con l'ultima fase del suo insegnamento, funge da «antidoto vitale» per la stessa filosofia, che da questa congiunzione – schiacciata sulla nozione di senso (senso dell'essere, senso della vita, senso di colpa...) – appare sedotta oggi più che mai. A partire dal *tournant théologique* della fenomenologia, con la benedizione mediatica dei *nouveaux philosophes* del passato e del presente, e all'insegna delle più svariate forme di correlazionismo, le tendenze dominanti all'interno dell'*intelligencija* contemporanea sembrano effettivamente inscriversi in quella «raccolta paziente dell'imbecillità che caratterizza questo discorso universitario»,[3] di cui parlerà Lacan nel 1975 allorché, strappandolo all'abate Chaudon e ai conflitti interni alla Repubblica delle Lettere dove è nato,[4] offrirà una seconda

[2] Non è un caso che nella prima grande opera di Badiou, *Théorie du sujet* (Seuil, 1982) – insieme a Hegel, Marx e Engels, Mallarmé e Hölderlin, Mao e Lenin – Lacan non compaia nell'indice dei nomi: «In questo indice non compaiono coloro il cui utilizzo è così permanente che la loro enumerazione sarebbe incongrua». D'altra parte, la presenza di Lacan è attestata, oltre che sul piano dei contenuti, anche su quello della forma: «È quella di un seminario, genere al quale Lacan ha dato una dignità definitiva».

[3] J. Lacan, *Forse a Vincennes...*, in *Altri scritti*, a c. di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2013, p. 311.

[4] Per un inquadramento storico, cfr. D. Masseau, *Les ennemies des philosophes. L'antiphilosophie au temps des Lumières*, Albin Michel, Paris 2000. Si veda inoltre: C. Soler, *Lacan en antiphilosophie*, in «Filozofski vestnik», XXVII, 2, 2006, pp. 121-122. Merita inoltre richiamare l'attenzione sul fatto che il termine compare anche nel *Secondo manifesto del surrealismo*, laddove Breton e Éluard dichiarano che «il surrealismo non ha interesse a tenere in gran conto quanto si produce ai suoi margini sotto pretesto d'arte o magari d'anti-arte, di filosofia o d'antifilosofia» (Einaudi, Torino 1966). Infine, per quanto riguarda l'Italia, è probabile che la prima apparizione del termine si trovi nella celebre *Rinunzia avanti notaio al Vocabolario della Crusca* di Alessandro Verri («Il Caffè», 1764) laddove vengono ironicamente invocate le "garrule bocche degli antifilosofi".

vita al termine "antifilosofia", per farne, insieme alla topologia, alla logica e alla linguistica, uno dei pilastri della "formazione" analitica.

Nell'intervista pubblicata come appendice all'Edizione inglese de *L'Etica*, alla domanda postagli da Peter Hallward sul ruolo che la lezione di Lacan ha giocato nel suo pensiero, subito dopo averne ricordato «lo sforzo di collegare la questione del soggetto con i modelli di tipo logico-matematico», Badiou chiama in causa proprio il tema dell'antifilosofia, riferimento critico essenziale per la stessa elaborazione della sua teoria delle condizioni: «Un'altra cosa che ha attirato la mia attenzione: Lacan dichiarava di essere un "antifilosofo". È in parte grazie a lui che ho iniziato a domandarmi, in un modo alquanto sistematico, cosa si potrebbe dichiarare antifilosofico, cos'era che caratterizzava un pensiero antifilosofico, perché alcuni tipi di pensiero si costituiscono come ostilità alla filosofia. In ultimo, la mia teoria è che la filosofia dovrebbe sempre pensare il più possibile in rapporto all'antifilosofia. Per tutte queste ragioni, devo a Lacan un debito reale».[5]

In effetti, lungi dall'essere un tema tra gli altri, quello dell'antifilosofia tira in ballo lo statuto e le condizioni, interne ed esterne, della filosofia stessa, costringendo a riflettere su una serie di questioni ineludibili che coinvolgono, ad esempio, il posizionamento del filosofo rispetto ai propri enunciati, lo stile e la forma dell'esposizione filosofica, la relazione tra filosofia e discorso dell'università, ecc., e che in ultima analisi rinviano al problema decisivo della (dis)articolazione della triade verità-sapere-reale.

Ecco perché sin dal primo *Manifesto per la filosofia* Badiou sostiene che «Lacan è una condizione della rinascita della filosofia», e che «una filosofia è oggi possibile, a condizione di essere compossibile con Lacan». Nell'insurrezione, nel discredito e nella "sfida", per così dire,[6] di Lacan contro filosofia è individuabile il banco di prova del pensiero contemporaneo, la *conditio sine qua non* per un ritorno della filosofia non viziato dalla ricerca di garanzie ultime – morali,

[5] A. Badiou, *Ethics. An Essay on the Understanding of Evil*, a c. di P. Hallward, Verso, London/New York 2001, p. 121.

[6] «I suoi testi sul filosofo si premurano sempre di dire che tutto questo è indirizzato agli analisti. Non si tratta affatto di intavolare una dialettica in cui dialogare con il filosofo. [...] Di conseguenza, quando noi, filosofi, cerchiamo di intendere questa identificazione [della filosofia], dobbiamo sapere che non è a noi che essa si rivolge, e che l'ascoltiamo per il buco della serratura» (A. Badiou, *Lacan. il Seminario. L'antifilosofia 1994-1995*, *infra*, p. 72).

istituzionali o sacrali – che appiattiscano il reale sulla realtà, la materialità del significante sulla causalità fisica, il sapere sul senso – e l'atto sull'ineffabile. Così, nel 1991: «Lacan si istituisce come educatore di ogni filosofo a venire. Chiamo filosofo contemporaneo colui che ha il coraggio di traversare senza indebolirsi l'antifilosofia di Lacan. Non sono numerosi».[7] E ancora, più di recente: «Nessun filosofo contemporaneo potrebbe essere considerato importante se non si è misurato, in un momento o l'altro della sua traiettoria, con l'interpretazione lacaniana della filosofia».[8]

È così che, tra i seminari di Badiou ad oggi disponibili – secondo l'ordine di pubblicazione: *Malebranche: L'être 2 – Figure théologique* (1986); *Images du temps present* (2001-2004); *Parménide: L'être 1 – Figure ontologique* (1985); *Heidegger: L'être 3 – Figure du retrait* (1986-1987); *Nietzsche: L'antiphilosophie 1* (1992-1993) –, quello su Lacan, anticipato dalla relazione *Lacan et Platon: le mathème est-il une Idée?* tenuta nel 1990 al convegno *Lacan avec les philosophes*, appare sicuramente come uno dei più influenti sulla lunga durata. Lo si potrebbe leggere retrospettivamente come il battesimo simbolico di una nuova stagione di pensiero, unita dalla tesi secondo la quale «farla finita col senso è senza alcun dubbio la più alta posta in gioco di ogni filosofia degna di questo nome».[9] Infatti, dalla seconda metà degli anni Novanta ad oggi si è via via sempre più ampliato lo spettro di quanti, da Slavoj Žižek a Adrian Johnston, sulla scia di Badiou, si sono misurati con la prima antifilosofia «immanente», quella lacaniana, secondo un doppio movimento di traversata antifilosofica della filosofia e di traversata filosofica dell'antifilosofia. Sicché, come ha scritto un rigoroso studioso di Badiou, il filosofo Bruno Bosteels, «se oggi la filosofia può pretendere di essere radicale, questo è dovuto in gran parte alle sue tendenze antifilosofiche».[10]

Una diretta influenza del seminario del 1994-1995, in particolare per ciò che riguarda le questioni dell'atto analitico e del reale in quanto ab-senso, si ritrova in uno dei testi più rappresentativi della Scuola psicoanalitica di Ljubljana: *Etica del Reale. Kant, Lacan*, di Alenka Zupančič.

[7] Id., *La vérité: forçage et innomable*, in *Conditions*, Seuil, Paris 1995, p. 196.

[8] A. Badiou – E. Roudinesco, *Jacques Lacan, passé présent*, cit., p. 73.

[9] A. Badiou, *Formules de "L'Étourdit"*, in A. Badiou – B. Cassin, *Il n'y a pas de rapport sexuel. Deux leçons sur "L'Étourdit" de Lacan*, Fayard, Paris 2015, p. 107.

[10] B. Bosteels, *Radical antiphilosophy*, in «Filozofski vestnik», XXIX, 2, 2008, p. 161.

Il motivo è tale da farci concludere lambendo la dimensione della testimonianza.

Nel 1997, infatti, la filosofa slovena ha conseguito il dottorato a Paris VIII discutendo una tesi dal titolo *L'être et le réel. Kant, Lacan*, proprio sotto la direzione di Badiou – del quale ha anche seguito i seminari: «Da studentessa, è stata un'esperienza tanto meravigliosa quanto cruciale lavorare con Badiou. Vi era in lui una sorta di convinzione contagiosa, espansiva, combinata con la massima generosità e il massimo rispetto per il lavoro altrui. I seminari di Badiou erano delle esperienze davvero potenti, sia in termini di contenuto che di forma – egli è un oratore carismatico, nel senso migliore del termine. In qualche modo ho trovato in Badiou lo stesso tipo di combinazione vincente di "dogmatismo" (convinzione) e capacità di sorprendere e produrre cose imprevedibili che mi ha conquistato nel contesto di Ljubljana».[11]

Luigi Francesco Clemente
Porto San Giorgio, dicembre 2015

[11] Intervista rilasciata a Helena Motoh e Jones Irwin, in J. Irwin – H. Motoh, *Žižek and his Contemporaries. On the Emergence of the Slovenian Lacan*, Bloomsbury, London 2014, p. 162.

Alain Badiou
Il Seminario

Lacan
L'antifilosofia
1994-1995

A proposito del seminario del 1994-1995 dedicato a Lacan

Lacan è stato, sin dalla fine degli anni Cinquanta del secolo scorso, un compagno tanto essenziale quanto difficile del mio itinerario intellettuale. Essenziale, perché ho trovato in lui la risorsa di una sintesi tra il motivo del Soggetto libero, così come l'aveva adottato con entusiasmo la mia giovinezza sartriana, e quello della pregnanza delle strutture formali, sostenuto dalla mia ammirazione di antica data per Platone, dalla mia passione per le matematiche e dalla corrente strutturalista che iniziava a dominare la scena intellettuale. Difficile, perché se Lacan lavorava in maniera costante "con" i filosofi, da Platone e Aristotele a Heidegger passando per Descartes, Kant, Hegel o Kierkegaard, non solamente egli rifiutava di lasciarsi identificare come filosofo – sempre più, man mano che il suo sistema di pensiero prendeva forma –, ma teneva a ostentare una netta distanza tra il discorso della psicoanalisi e quello della filosofia, sintetizzando infine la propria posizione come quella di un antifilosofo, vocabolo proveniente dal XVIII secolo che lui ha resuscitato. In effetti, rispetto a una pratica rigorosa come la clinica analitica, essendo il reale ciò di cui si assicura il suo pensiero, Lacan non può vedere nel discorso filosofico che una pretesa del pensiero a fare a meno di ogni reale.

Prima di lanciarmi nel Seminario che state per leggere, ho scritto numerosi testi su Lacan, e questo sin dalla mia partecipazione ai *Cahiers pour l'analyse*, negli anni 1966-1968. I più importanti di questi testi si trovano raccolti, sotto il titolo generale *Philosophie et psychanalyse*, nel mio libro *Conditions* (Seuil, 1992). Si vede, a rileggerli, come bilancino un'ammirazione senza riserve per pressoché tutto ciò che riguarda la dottrina pura del Soggetto, e una riluttanza tenace rispetto a quasi tutto ciò che riguarda l'annodo del Soggetto tanto al reale dell'essere quanto alle strutture dell'ordine simbolico. Il cuore della discussione riguarda in definitiva quello che si potrebbe chiamare l'essere delle verità.

Aggiungiamo, e non è poco, che l'ultimo capitolo de *L'essere e l'evento* – la Meditazione 37 – porta il titolo: *Descartes/Lacan*, e che quindi concludo la mia summa ontologica sul mio legame paradossale con due dei più grandi attori del rinnovamento incessante, al quale intendo partecipare, della categoria di Soggetto.

Che questa fedeltà contrariata, o contrariante, si mantenga fino ad oggi, nulla l'attesta meglio della posizione strategica di Lacan nel mio secondo "grande" trattato sistematico, *Logiques des mondes* (Seuil, 2006). Il settimo e ultimo Libro di questo trattato affronta la questione assai difficile del "corpo" delle verità, e dunque della loro esistenza materiale all'interno di mondi determinati. L'autore di riferimento al quale è dedicata tutta la seconda sezione del Libro VII, altri non è che Lacan. Gli do quasi interamente ragione per quanto riguarda la sua dottrina delle funzioni soggettive del corpo, a parte il fatto che devo barrare che egli considera l'Assoluto come, così dice, «un errore iniziale della filosofia», la quale s'è data da fare per «suturare questa apertura beante del soggetto». Decisamente, un compagno poco comodo, Lacan.

Il Seminario del 1994-1995 si inscrive in una tetralogia consacrata proprio agli antifilosofi più noti. Se si conclude con un apostolo fondamentale dell'antifilosofia, ossia con san Paolo, essa si occupa innanzitutto degli antifilosofi contemporanei, Nietzsche (1992-1993), Wittgenstein (1993-1994) e Lacan, in opposizione alla triade degli antifilosofi classici, Pascal, Rousseau e Kierkegaard, alla quale forse un giorno dedicherò dei seminari: lo meritano ampiamente e del resto sono assai spesso convocati nei miei libri.

Per quanto riguarda Lacan, si tratta dunque di limitarsi all'esame dei fondamenti della sua antifilosofia, e non di presentare un percorso generale della sua opera. Così, i testi più utilizzati appartengono all'ultima "maniera" di Lacan, quella che, privilegiando il reale sul simbolico e la topologia sull'algebra, tenta di strutturare l'esperienza analitica non tanto a partire da una logica – come la logica del significante – quanto piuttosto a partire dalla dialettica tra nodo e taglio, labirinto e interruzione, sentieri tortuosi e schiarite rischiose. Con, come slittamento maggiore, una funzione strategica dell'oscuro godimento, mentre, nella prima parte della sua impresa, Lacan aveva piuttosto cercato di isolare il desiderio – di distinguerlo dalla domanda – ricorrendo a una rigorosa determinazione simbolica del suo oggetto.

Come si vedrà, la controversia è costantemente mescolata alla sorpresa e alla meraviglia davanti alle invenzioni del maestro. Si procede come si può, anche tra i rovi. Ma si incontrano parecchie formule decisive! Quella che mi limiterò a ricordare tra tutti questi tesori verbali consiste nel dire che l'obiettivo della cura è «elevare l'impotenza all'impossibile». Potrebbe essere – ultimo paradosso – una buona definizione, da me a lungo cercata, e che Lacan aveva trovato a suo tempo per un uso del tutto diverso, della... filosofia.

Alain Badiou
febbraio 2013

I

9 novembre 1994

Quest'anno chiuderemo il ciclo iniziato due anni fa sull'antifilosofia contemporanea. Abbiamo iniziato con la posizione fondatrice di Nietzsche, quindi, l'anno scorso, abbiamo esaminato quella di Wittgenstein; e è con Lacan che concluderemo.

Il che ci imporrà due compiti collegati tra loro.

Il primo, naturalmente, consisterà nello stabilire in che senso Lacan è un antifilosofo, compito facilitato dal fatto che è lui stesso a dichiararsi così, a differenza degli altri due. Sapete che, in ultima analisi, l'identificazione di un'antifilosofia nel senso contemporaneo del termine presuppone sempre una determinazione di ciò che ho proposto di chiamare la sua materia e il suo atto. Avremo occasione di ritornarvi in corso d'opera, ma, al riguardo, vi rammento che abbiamo identificato la materia nietzschiana come materia artistica, mentre, quanto all'atto, è arcipolitico. E, per quanto riguarda Wittgenstein, ne abbiamo identificato la materia come essenzialmente linguistica, o, più precisamente, logico-matematica, mentre l'atto doveva essere pensato come arciestetico. Pertanto, una prima dimostrazione riguarderà l'identificazione della materia e dell'atto antifilosofici di Lacan. Il punto difficile, come sempre dal momento che è il punto cruciale, riguarderà la questione dell'atto. Conoscete la mia tesi – non ne ho fatto mistero –, il teorema è già noto, come pure la sua dimostrazione: l'atto lacaniano è di tipo arciscientifico. Ecco il primo gruppo di questioni.

Il secondo compito consisterà nello stabilire le ragioni per le quali Lacan può essere considerato, non solo come antifilosofo, ma come chiusura dell'antifilosofia contemporanea. Giacché, se Lacan è identificabile come chiusura dell'antifilosofia contemporanea, questo presuppone non solo un rapporto antifilosofico con la filosofia, ma, evidentemente, un rapporto antifilosofico con la stessa antifilosofia. Non c'è clausola di chiusura che non si sostenga su un rapporto singolare e

determinato con ciò che essa chiude. Dire che Lacan è in posizione di chiusura dell'antifilosofia contemporanea, così come è stata aperta da Nietzsche, è una tesi singolare, che va fondata, non sulla base del mero fatto empirico che egli sarebbe l'ultimo conosciuto (giacché, in questo caso, non avremmo motivo di dire che è in posizione di chiusura), ma sulla base del fatto che la posizione lacaniana davanti alle questioni dell'antifilosofia è tale da poterne effettivamente parlare in termini di chiusura. La questione della chiusura si complica se si pone la questione di sapere a cosa apra – perché ogni chiusura è anche e al contempo un'apertura. Perciò, se affermiamo che Lacan chiude l'antifilosofia contemporanea, sorge immediatamente la questione di sapere a cosa apra questa chiusura nelle disposizioni generali del pensiero (con, certamente, la mia inclinazione particolare a porre il problema di ciò a cui apra questa chiusura nella filosofia). Vale a dire, cosa testimonia la chiusura, con Lacan, dell'antifilosofia contemporanea, rispetto a ciò che si apre nella filosofia?

Ecco il nucleo dei problemi esattamente formulati che tenteremo di risolvere quest'anno. I quali sono:

– la natura singolare dell'antifilosofia lacaniana rispetto alla sua materia e rispetto al suo atto:

– la questione di sapere in che senso, rispetto all'antifilosofia, si tratta di una chiusura;

– e la questione di sapere a cosa, nel punto della filosofia, apra questa chiusura. O, con una metafora che ho già usato a proposito di Nietzsche: qual è l'eredità che l'antifilosofia lacaniana intesa come chiusura lascia alla filosofia?

Oggi vorrei partire da un punto abbastanza particolare, un punto che riguarda la dimensione soggettiva. Nell'antifilosofia, troviamo questo ricorrente tratto soggettivo, che chiamerei la certezza anticipata della vittoria come disposizione soggettiva rispetto al discorso che si tiene. Prendete Nietzsche, per esempio in *Ecce Homo*: *Verrà un giorno la vittoria della mia filosofia.*[1] Certezza anticipata della vittoria, qui, in senso stretto. Lacan, ne *Lo stordito*: *Non sarò io a vincere, ma il*

[1] F. NIETZSCHE, *Ecce homo. Wie man wird, was man ist*, Leipzig 1908; tr. it. di R. Calasso, *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*, a c. di R. Calasso, Adelphi, Milano 2006, p. 13.

discorso che servo.[2] E Wittgenstein, nella prefazione del *Tractatus*, dove l'accento è differente ma soggettivamente identico: *Invece, la* verità *dei pensieri qui comunicati mi sembra intangibile e irreversibile.*[3] In questi tre enunciati, sentite bene la disposizione soggettiva della certezza anticipata della vittoria.

Sul punto, possiamo fare due osservazioni. La prima è che la soggettività antifilosofica è, in linea generale, una soggettività della vittoria al presente. Ciò che dico è vero, ciò che sviluppo, ciò che dimostro, ciò che propongo, ciò che dispongo, è nell'elemento della verità; e, da questo punto di vista, l'appello è al presente e, contemporaneamente, intemporale. Nell'antifilosofia, abbiamo come sempre – ho insistito molto su questo punto – la dimensione soggettiva di una temporalità differita, che, qui, si dà nell'anticipazione del carattere implacabile e irreversibile della vittoria. Il discorso antifilosofico vincerà.

Ed ecco la seconda osservazione: ci si può chiedere da che venga questa certezza. Essa non risulta, come si potrebbe immaginare, da una critica facile, da una presunzione soggettiva. Fate attenzione alla frase di Lacan: *Non sarò io a vincere, ma il discorso che servo.* Abbiamo in realtà la dimensione del servizio, decisamente antifilosofica, vale a dire che il discorso è meno proposto che servito. Con, altresì, un'elisione dell'io o del soggetto, affinché sorga la certezza anticipata.

Anche nel caso di Nietzsche – l'abbiamo già indicato due anni fa – funziona così. Sappiamo – e è la differenza che imprimerà dei suoi effetti tutto ciò che diremo quest'anno – che Nietzsche deve assolutamente prodursi sulla scena del suo atto. Non può evitare di dire, lui, in un certo senso: io vincerò. Infatti, deve comparire come una sorta di cosa nel punto beante del suo atto. E, d'altronde, è questo punto beante del suo atto che è stato chiamato follia. Nietzsche appare tra due mondi; ma con la premura di dire: non è un io che compare, qui, nel senso di una presunzione dell'io. Nietzsche dirà, in effetti, che ciò che sopraggiunge, qui, tra due mondi, è un destino. Considerate il titolo del capitolo di *Ecce homo*: *Perché io sono un destino*; è solo dopo aver risposto a tale questione che questo io, in quanto destino, viene

[2] J. Lacan, *L'Étourdit*, in «Scilicet», 1973, n. 4, pp. 5-52, poi in *Autres écrits*, a c. di J.-A. Miller, Seuil, Paris 2001, pp. 449-495; tr. it. di A. Di Ciaccia, *Lo stordito*, in *Altri scritti*, a c. di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2013, p. 473.

[3] L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, London 1922; tr. it. di A.G. Conte, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, a c. di A.G. Conte, Einaudi, Torino 1998, p. 24.

al punto dell'atto. Meglio ancora: ciò che viene al punto dell'atto, è un alcunché, un qualche cosa. Ricordiamo la lettera, così potente, del 12 febbraio 1888, che Nietzsche invia dalla sua pensione nizzarda a Reinhard von Seydlitz:

> Detto fra noi, non è affatto impossibile ch'io sia il più grande filosofo dell'epoca, perfino qualche cosa di più, alcunché di decisivo e di fatale collocato sulla soglia che separa due millenni[4].

Sicché, *la filosofia vincerà* o *non sarò io a vincere, ma il mio discorso* sono identificabili, qui, nel tema di una levata, di un sorgere senza precedenti, di cui l'io [*je*], di cui il me [*moi*], è solo una dimensione, un parametro, un servizio, come dice Lacan. E è nel punto di questo sorgere ineluttabile, indipendente dall'io, che, qui, si produce la soglia di un alcunché tra due mondi, tra due tempi di discorso, tra due millenni, come dice Nietzsche; è solo rispetto a questa soglia o a questo sorgere senza precedenti che si costituisce la certezza anticipata della vittoria. Tra parentesi, è anche il motivo per cui Wittgenstein può affermare, senza insolenza o indifferenza, nella prefazione del *Tractatus*:

> In quale misura i miei sforzi coincidano con quelli d'altri filosofi non voglio giudicare. Ciò che io ho qui scritto non pretende affatto d'esser nuovo, nei particolari; e perciò non indico fonti, poiché m'è indifferente se già altri, prima di me, abbia pensato ciò che io ho pensato.[5]

Questo enunciato: *m'è indifferente se già altri, prima di me, abbia pensato ciò che io ho pensato*, dice che la certezza di una vittoria anticipata non ha niente a che vedere con una presunzione d'originalità; l'originalità, per un antifilosofo, è un tema meramente accademico. Il punto non è quello dell'originalità, il punto è quello di un sorgere che, come tale, sia senza precedenti o irripetibile. Pertanto, anche ammettendo che altri abbiano potuto dire qualcosa di simile, o addirittura qualcosa di identico a ciò che ho pensato io, tutto questo è propriamente indifferente.

[4] F. Nietzsche, *Poesie e lettere*, tr. it. di A. Treves, Rusconi, Milano 2010, p. 135.
[5] L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, cit., p. 23.

Ecco perché la certezza anticipata della vittoria come tratto soggettivo dell'antifilosofia appartiene evidentemente all'ordine dell'atto: è del punto dell'atto che si assicura questa certezza. E se la certezza è anticipata, se dico al futuro "io vincerò", o "il mio discorso vincerà", è perché, dell'atto, non possiamo essere sicuri se non per i suoi effetti. L'atto stesso non può essere colto nella certezza della rottura, se non dal punto visibile dei suoi effetti. Ecco perché la certezza, radicandosi nell'atto, non può essere che una certezza anticipata, perché la vittoria si stabilisce come decifrazione leggibile nel sistema generale degli effetti dell'atto.

Tengo a ricordare che, per Nietzsche, l'atto arcipolitico è un atto che *spezza in due la storia del mondo.* È la sua formula, e, in quanto tale, rende visibile la perenzione, la dislocazione del mondo, o ancora, come dice lui stesso, la trasvalutazione di tutti i valori. Per Wittgenstein, l'atto arciestetico (o arcietico, ché è assolutamente la stessa cosa, indistinguibile) aprirà un accesso all'elemento mistico, il principio silenzioso della salvezza, che può essere decifrato esclusivamente nel sistema dei suoi effetti sulla vita personale di colui che vi si sottomette.

Allora, come si presenta tale questione in Lacan? Qual è il nucleo della certezza anticipata della vittoria, per come la intende Lacan nell'enunciato secondo il quale non è lui che vincerà, ma il discorso che egli serve? È evidentemente l'atto analitico. È in questo senso che tutto il nostro itinerario sarà volto a identificarlo come reale dell'atto antifilosofico. Una questione estremamente delicata consisterà nel sapere se i due vadano identificati o meno. Di sapere se sia il sorgere della psicoanalisi a mettere fine, in un certo senso, alla filosofia, circoscrivendone l'impostura. Di sapere se questo sorgere, il cui nome proprio (e "fatale", avrebbe detto Nietzsche) è Freud, si riduca all'esistenza pura e semplice dell'atto analitico. Atto analitico che possiede, come è noto, la sua scena propria, una scena soggettiva dove non è immediatamente questione di filosofia, né di antifilosofia. Ricordo di passaggio che l'antifilosofia viene specificata da Lacan come una semplice *connessione* del discorso analitico.

Ma, precisamente, cosa designa qui "connessione"? Sarà questo uno dei nostri fili conduttori. Se c'è atto, dato che deve esserci atto in seno alla disposizione antifilosofica, come si connette, questo atto, all'atto analitico? E questa connessione – per il momento certamente enigmatica –, come può essere la garanzia di una certezza vittoriosa? La pista che seguiremo, che, devo dire, è scoscesa, e di cui oggi non vi offrirò

che un vago profilo, è quella dell'atto – nel senso lacaniano del termine, l'atto considerato veramente nel suo agire in quanto tale, detto altrimenti, come garanzia della certezza vittoriosa –, ciò che non appartiene esattamente all'ordine della verità; o, più precisamente, ciò che c'è di convincente nell'atto tocca piuttosto la risorsa intima del sapere.

Indico sin d'ora questa tesi, la cui giustificazione è di per sé complessa, affinché vi vediate già un contenzioso con la filosofia, riguardante il punto dell'articolazione, che è anche una disarticolazione, della verità e del sapere. Per dirla brevemente, per quanti mi hanno seguito l'anno scorso, vedremo che la questione del de-rapporto verità/sapere occupa, nella strategia antifilosofica di Lacan, una posizione capitale, paragonabile alla questione del rapporto verità/senso in Wittgenstein.

Al riguardo – e questo è stato per me come un fischio di inizio, la campana che apre al combattimento –, sono stato colpito dall'ultima frase dell'*Allocuzione sull'insegnamento*, pronunciata per la chiusura del congresso dell'École freudienne di Parigi, nel 1970. Lacan vi dichiara, e è veramente l'ultima frase di questa allocuzione: *La verità può non convincere, il sapere passa in atto.*[6] Se quest'anno arriverò a spiegare, a me come a voi, ciò che questa frase vuole dire, avremo forse raggiunto gli obiettivi che ci siamo prefissati. Perciò, qui, non faccio che dirlo e ridirlo: *La verità può non convincere, il sapere passa in atto*. È perché si può individuare questo atto come *passe* del sapere (la *passe*, ci arriveremo!) che lentamente, per tappe, saremo autorizzati a dire che l'atto è, in Lacan, arcisicentifico, o piuttosto – come vedremo – che lo è diventato progressivamente. Ecco perché la mettiamo in esergo a ciò che proveremo a dire quest'anno.

La verità può non convincere, il sapere passa in atto

Vorrei inquadrarla, questa frase, attraverso due puntualizzazioni un po' scollegate tra loro, lo vedrete, ma che ci apriranno tutto un territorio.

[6] J. LACAN, *Allocution sur l'enseignement prononcée pour la clôture du Congrès de l'École freudienne de Paris le 19 août 1970 par son directeur*, in «Scilicet», 1970, n. 2-3, pp. 361-369, poi in *Autres écrits*, cit., pp. 297-306; tr. it. di A. Di Ciaccia, *Allocuzione sull'insegnamento*, in *Altri scritti*, cit., p. 301.

Innanzitutto, ricordiamo di attenerci a quanto già sappiamo, il movimento generale di ogni antifilosofia include una destituzione della categoria filosofica di verità. Si può anche dire che appartiene all'antifilosofia contemporanea – quella che discende da Nietzsche – il fatto di intraprendere, con mezzi variabili, una destituzione della categoria filosofica di verità.

Questo punto è perfettamente chiaro in Nietzsche: sono numerosi i testi in cui viene diagnosticato il fatto che la categoria di verità è, in ultima istanza, una categoria del risentimento, e che la figura tipica che vi si allaccia è quella del prete. Il testo più famoso – ve lo cito – si trova probabilmente nel *Crepuscolo degli idoli*. Che Heidegger ha abbondantemente commentato. Ma a farne la forza, è il fatto che questo testo annoda l'abolizione della verità e l'affermazione dionisiaca in cui l'atto si risolve. Tra il crepuscolo della verità, che è, in fin dei conti, l'idolo filosofico *par excellence*, e l'affermazione dionisiaca, c'è effettivamente come un'unità di gesto, un'unità di movimento. Ricordo questo testo assai noto, dove, per di più, – tenetelo a mente – la verità è in correlazione col mondo: è il mondo vero. È, pertanto, il mondo intellegibile, è il retro-mondo platonico, ma, in ultima analisi, è lo statuto filosofico e, insieme, "mondano" della categoria di verità.

Ecco cosa scrive Nietzsche:

> Abbiamo tolto di mezzo il mondo vero: quale mondo ci è rimasto? forse quello apparente?... Ma no! *col mondo vero abbiamo eliminato anche quello apparente!*[7]

E poi, con *Zarathustra*, troviamo:

> Mezzogiorno; momento dell'ombra più corta; fine del lunghissimo errore; apogeo dell'umanità.[8]

Ecco! È quanto di più vicino vi sia al sentimento dell'atto, ossia a qualcosa che è, insieme, un'abolizione – non una contraddizione o una critica, ma un'abolizione – alla quale si trova, giustapposta e al

[7] F. Nietzsche, *Götzen-Dämmerung, oder: Wie man mit dem Hammer philosophirt*, Leipzig 1889; tr. it. di F. Masini, *Crepuscolo degli idoli, ovvero Come si filosofa col martello*, Adelphi, Milano 2007, p. 47.

[8] *Ibidem*.

tempo stesso indistinguibile da essa, la più eclatante e radiosa affermazione. È al tempo stesso l'*ombra più corta* e la *fine del lunghissimo errore*, e il nome di tutto questo è *Mezzogiorno*-Mezzogiorno!

C'è tutto un pensiero del mezzogiorno. Ed esso si contrappone, in una lunga storia, che comprende quella moderna, a un pensiero della mezzanotte. È importante sapere, anche per le questioni di cui ci stiamo occupando, qual è la risorsa metaforica, nel pensiero, del mezzogiorno e della mezzanotte.

In Nietzsche, "mezzogiorno" rappresenta quasi il nome dell'atto stesso. È la verticalità solare nel momento in cui l'ombra si accorcia. Ma credo che si possa dire tranquillamente che qualsiasi decisione di pensiero (filosofica, antifilosofica, o altro) opti metaforicamente o per il mezzogiorno o per la mezzanotte. Ogni pensiero è meridiano, avrebbe detto Paul Celan, ma è meridiano o in senso diurno o in senso notturno; si trova nella bilancia indecisa delle ore, nel mezzo delle ore. Ma non è la stessa cosa che si trovi nel mezzo delle ore secondo mezzogiorno, o nel mezzo delle ore secondo mezzanotte.

Credo che in realtà vi sia sempre una prescrizione poetica anteriore a questa opzione. Tale questione del mezzogiorno e della mezzanotte è probabilmente uno dei punti dove la decisione di pensiero si colloca irrimediabilmente nello spazio di una prescrizione poetica antecedente. In un certo senso, è sempre dal poema che abbiamo già raccolto ciò che mezzogiorno o mezzanotte prescrivono al pensiero, poiché è la poesia a esporre la metafora. E la poesia l'offrirà, nella sua divisione, nella sua scissione. Essa offrirà poeticamente i due bordi del mezzogiorno e i due bordi della mezzanotte. Già qui abbiamo una "topologia dei bordi", per citare Lacan, che si situa nella scelta metaforica del mezzogiorno e della mezzanotte, e nelle loro rispettive divisioni.

Entriamo, allora, in questa divisione che ci tornerà utile più tardi – anche se al momento ci appare lontana dai nostri problemi. Pensiamo, ad esempio, a ciò che lega e al tempo stesso oppone la mezzanotte di Hölderlin e la mezzanotte di Mallarmé, per attenerci alla prescrizione poetica antecedente.

La notte di Hölderlin (dove c'è anche tutta una problematica del giorno) e la sua mezzanotte, rappresenta il tempo del tesoro e il tempo della santità dell'oblio. Viceversa, per Mallarmé, la mezzanotte è esattamente il tempo dell'indecidibile, ossia, il tempo del gioco, del caso.

Si tratta di due mezzanotti davvero differenti. Una mezzanotte, intesa come una mezzanotte di sospensione ma nel senso dell'accoglimento, nel senso della veglia nel sonno stesso. Poi una mezzanotte che è, al contrario, la mezzanotte dell'atto, vale a dire del *Colpo di dadi*.

Ecco due estratti che vi leggo per avere tutto questo in risonanza, e non solamente in prescrizione. Prendiamo, per esempio, in Hölderlin, la seconda grande strofa dell'elegia *Pane e Vino* (traduzione francese di F. Garrigue), che è probabilmente il suo grande poema notturno, quello dove il pensiero della notte è messo in opera. Fate attenzione al fatto che questa notte è una sorveglianza, una memoria, che è il luogo dove la veglia e il sonno stanno fianco a fianco.

> Grazia mirabile della divinità sublime
> Nessuno sa che accade, e da dove, per lei.
> Dà moto al mondo e alla speranza degli uomini
> ma nessuno dei saggi ne comprende i disegni
> come è il volere dell'altissimo Dio che molto ti ama:
> e così tu le preferisci il giorno prudente.
> Ma anche un occhio lucente ama più volte le ombre
> e prima che si debba cerca il gusto del sonno;
> e guarda volentieri la notte anche l'uomo fedele.[9]

Ecco la notte hölderliniana: la traversata al culmine della veglia in una mezzanotte che è una mezzanotte di sorveglianza illimitata del tesoro della memoria e, al tempo stesso, dell'oblio.

Se ora consideriamo la notte di Mallarmé, nel programma di *Igitur*, che rappresenta una specie di sintesi del significato della mezzanotte, il programma generale è offerto in *4 Brani*:

> *1. La Mezzanotte*
> *2. La scala*

[9] F. HÖLDERLIN, *Le liriche*, a c. di E. Mandruzzato, Adelphi, Milano 1999. [Traduzione francese (di Garrigue): Merveilleuse est la faveur de la toute sublime, et personne/ Ne sait ce qu'on pourra, ni d'où par elle obtenir./ Ainsi mène-t-elle le monde et l'âme espérante des hommes,/ Nul sage même n'entend ce qu'elle apprête, car/ Ainsi le veut le Dieu Très-Haut qui t'aime bien, et partant/ Plus qu'elle encore te plaît le jour éclairé de sens./ Mais il arrive qu'un œil clair s'éprenne aussi de l'ombre/ Et goûte par plaisir, avant le manque, au sommeil,/ Ou qu'aime un homme loyal à observer dans la nuit.]

3. Il tratto di dadi
4. Il sonno sulle ceneri, dopo spenta la candela.

Presso a poco quel che segue:

Suona Mezzanotte – la Mezzanotte in cui i dadi debbono esser tratti. Igitur scende le scale, dello spirito umano, va al fondo delle cose: da "assoluto" quale egli è. Tombe – céneri, (senza sentimento, né spirito) neutralità. Egli pronuncia la profezia e fa il gesto. Indifferenza. Sibili nella scala. "Avete torto" nessuna emozione. L'infinito esce dal caso, che avete negato. Voi, matematici spiraste – io proiettato assoluto. Dovevo finire in Infinito. Semplicemente parola e gesto. Quanto a quel che vi dico, per rendervi conto della mia vita. Nulla di voi resterà – Lo infinito infine sfugge alla famiglia, che ne ha sofferto, – vecchio spazio – senza caso. Essa ha avuto ragione di negarlo, – la sua vita – perch'egli sia stato l'assoluto. Ciò doveva aver luogo nelle combinazioni dell'Infinito di fronte all'Assoluto. Necessaria – estrae l'Idea. Follia utile. Uno degli atti dell'universo è stato or ora compiuto là. Nulla più, restava il soffio, fin di parola e gesto uniti – spegne la candela dell'essere, da cui tutto è stato. Prova.[10]

E poi, tra parentesi c'è scritto: *(Approfondire tutto questo).*

Ecco! era la doppia mezzanotte, se volete. Lo si sente bene: tra la mezzanotte di *uno degli atti dell'universo è stato or ora compiuto*, e che è l'ora in cui bisogna trarre i dadi, e la mezzanotte d'accoglienza trasparente, dove memoria e veglia stanno fianco a fianco, ci sono quelle che si possono chiamare le due inscrizioni poetiche originarie della mezzanotte possibile.

E per farvi comprendere come una filosofia si trovi sotto questa duplice prescrizione possibile della metafora della mezzanotte, si può dire che questa doppia mezzanotte si trova, per esempio, in Hegel, nelle sue due facce, nei suoi due bordi, in quella che bisogna semplicemente chiamare dimensione notturna della filosofia. Sapete che, per Hegel, la nottola di Minerva non si alza che sul far della sera; il che vuol dire che la filosofia ha luogo quando tutto ha avuto luogo. La filosofia è, dunque, in qualche modo, la mezzanotte del

[10] S. Mallarmé, *Igitur, ou la Folie d'Elbehnon*, Gallimard, Paris 1925; tr. it. di R. Mucci, *Igitur, o La follia d'Elbehnon*, in *Opere scelte*, a c. di L. De Nardis, Guanda, Parma 1961, pp. 143-144.

giorno del pensiero; ecco perché è compiuta quando, anche e al tempo stesso, la storia è giunta come tale al suo compimento. Ma è del tutto evidente che, per Hegel, la mezzanotte filosofica, che è l'*après-coup* generale della venuta a sé della verità dell'essere, significherà simultaneamente una fine sopita, ossia il compimento del divenire dello spirito, e qualche cosa come una decisione assoluta, qualcosa dove la decisione assoluta del senso giunge alla coscienza di sé. Il notturno hegeliano della filosofia è, certamente, la conciliazione definitiva dello sviluppo contraddittorio dello spirito nelle sue figure storiche, ma è anche il momento in cui la filosofia, e precisamente la sua, ne decide in una decisione assoluta, che è definitiva, che è irreversibile. Che è l'*ultima* filosofia.

E allora il mezzogiorno? Il mezzogiorno che, in un certo senso, ci interessa ancor di più? È inscritto anch'esso nella divisione del poema. Ha due facce. C'è quello che si potrebbe chiamare un mezzogiorno massiccio e plumbeo, un mezzogiorno, al tempo stesso, affranto e trionfale: *le midi roi des étés...*, il mezzogiorno re dell'estate...[11] Ma, più precisamente, per quanto ci riguarda, è il mezzogiorno in quanto nome del pensiero sciolto nella gloria del giorno o, in termini più vicini a quanto penso, il mezzogiorno è in fondo lo schiacciamento del vuoto dell'essere per mezzo del bagliore dell'ente. Il bagliore dell'ente nel mezzogiorno fa sì che il suo abbagliamento, il vuoto, il ritrarsi dell'essere, si assentino essi stessi, e che non ci sia altro che questo bagliore, che è il bagliore dell'ente in quanto figura del momento in cui il pensiero risulta disaccordato da ciò che s'è ritirato dietro questo bagliore della presenza.

Il poeta che ha girato con più ostinazione attorno a questa figura è senza dubbio Paul Valéry. D'altra parte, è per questo motivo che Jean Beaufret ha potuto, quasi costantemente, delineare tra Heidegger e lui una sorta di tratto specificatamente francese. Valéry ha girato attorno a questo mezzogiorno poiché, per lui, la questione della coesistenza dell'apparire e della luce è essenziale al suo dispositivo di pensiero.

Vi leggo uno dei testi più noti, ma al tempo stesso il più illuminante su questo punto: si tratta delle strofe tre e quattro di *Abbozzo di un serpente*, dalla raccolta intitolata *Charmes*.

[11] Celebre verso tratto dalla poesia *Midi*, di Leconte de Lisle.

Sole!, sole! ... cocente errore!
Sole, che occulti la morte,
Sotto l'azzurro e oro di una tenda dove
Tengono corte i fiori;
Con impenetrabili delizie,
Dei miei complici il più fiero,
E delle mie trappole la più alta,
Salvi i cuori dal sapere
Che l'universo non è che un neo
Nella purezza del Non-essere!

Gran sole, che dai la sveglia
All'essere, e di fuochi l'accompagni,
E lo chiudi in un sonno dipinto
Illusoriamente di campagne,
Fautore di lieti fantasmi
Che rendono agli occhi soggetta
La presenza oscura dell'anima,
Sempre la menzogna mi fu cara
Che sull'assoluto dirami,
O re delle ombre fatto di fiamma![12]

O re delle ombre fatto di fiamma! Eccolo questo mezzogiorno! Vale a dire, il mezzogiorno in cui il bagliore dell'apparire, nella sua stessa apparizione, è in realtà l'annichilazione di un'ombra, di un ritrarsi essenziale rispetto al quale il pensiero non può più accordarsi. Si potrebbe dire che il mezzogiorno così inteso è il pensiero sotto il segno dell'Uno. Ecco perché, in *Cimitero marino*, Valéry, sin dall'inizio della poesia, collegherà questa figura del mezzogiorno con quelle di Parmenide e di Zenone. Il pensiero eleatico, laddove l'essere e l'Uno sono in coappartenenza radicale, verrà nominato per mezzo del mezzogiorno marittimo dove il pensiero viene meno.

Ma c'è un altro mezzogiorno nella poesia. E questo da sempre. Infatti, questa prescrizione poetica è originaria. C'è un altro mezzogiorno del pensiero, che è, al contrario, il mezzogiorno della decisione suprema. Non il mezzogiorno dello stupore dell'essere, ma il mezzogiorno della divisione. Citiamo subito Paul Claudel, e la sua

[12] P. Valéry, *Ébauche d'un serpent*, in *Charmes*, Éditions de la Nouvelle Revue Française, Paris 1922; tr. it. di G. Pontiggia, *Abbozzo d'un serpente*, in *Opere poetiche*, a c. di G. Pontiggia, Guanda, Parma 2012, pp. 179-181.

pièce teatrale intitolata *Destino a mezzogiorno* [*Partage de midi*]. Il mezzogiorno della divisione [*partage*] è evidentemente un altro mezzogiorno rispetto a quello, indiviso, dell'apparire eclatante dell'ente. Allora, mezzogiorno sarà il nome dell'evento reale, il nome meridiano, e dunque il nome senza numero, il nome che non è un numero, il mezzogiorno che non conta niente se non la verticalità solare del nuovo, e che sarà il nome dell'evento reale. Vale a dire, il nome della bilancia della vita: a mezzogiorno, qualcosa di irreversibile avrà luogo, e di conseguenza, porterà il nome, niente affatto dell'immobilità o del modo in cui il pensiero risulta disappropriato all'essere nei bagliori dell'apparire, ma, al contrario, il nome dell'impossibilità di fermarsi: al di là del mezzogiorno, arrestarsi diventerà impossibile, poiché l'irreversibile è stato nominato dal Mezzogiorno.

Vi leggo, su questo punto estremo, la fine dell'Atto I di *Destino a mezzogiorno*, dalla seconda versione della *pièce*, poiché questo mezzogiorno si trova solo nella seconda versione. Nella prima versione non è ancora mezzogiorno.

Una parola sulla situazione per quanti non conoscono questa *pièce*. Il primo Atto di *Destino a mezzogiorno* si svolge su un battello in rotta verso l'Estremo Oriente e che sta per passare il Canale di Suez. Ci sono una donna e tre uomini. La donna si chiama Ysé. Poi, c'è suo marito, De Ciz, il suo amante, Amalric, e il suo folle innamorato, Claudel, sotto il nome di Mesa. Questa donna si trova dunque circondata da un sistema di uomini, la cui questione ruota tutta attorno alla sua completezza. E su questo battello, a mezzogiorno, si decide l'amore di Mesa e Ysé come amore reale, vale a dire impossibile. È della venuta di questo reale, dell'improvvisa e silenziosa venuta di questo reale, che Mezzogiorno è il nome. Tutta la *pièce* consisterà nel sapere come questo mezzogiorno, che è il nome dell'amore come reale impossibile, come questo reale possa nondimeno essere il luogo di una crisi/divisione [*partage*]. Questa sarà la storia del destino a mezzogiorno come divisione del reale dell'amore al punto dell'impossibile.

Nell'Atto I, nulla è dichiarato. Evidentemente, l'evento, come dice Nietzsche, sopraggiunge in punta di piedi, ma nulla è dichiarato, se non fosse per il grido di mezzogiorno, la sirena del battello che annuncia il mezzogiorno, il luogo-tenente di questa dichiarazione innominata:

Ysé (*andandosi a stendere sulla sedia a sdraio*): Ah! Abbiamo passato Suez per davvero!

Mesa: Non lo ripasseremo mai più.

(*Pausa*)

Amalric: Fra poco sarà mezzogiorno.

Mesa: Fra poco sentiremo la sirena. La sirena! Che buffo nome!

Ysé: Niente più cielo, niente più mare, nient'altro che il nulla, e in mezzo, spaventosamente, questa specie di animale fossile che fra poco si metterà a ululare![13]

Apro una breve parentesi: vedete che la rappresentazione del mezzogiorno come nulla, già presente in Valéry, qui viene ripresa, ma per un fine del tutto opposto, poiché, in mezzo a questo nulla, il mezzogiorno nomina la cesura, e non l'indistinzione tra il bagliore dell'ente e il fondo d'essere dell'apparire.

Mesa: Che grido nel deserto di fuoco!

Ysé: Il brontosauro che fra poco si metterà a ululare!

De Ciz: Sss! Guardate!

(*Scosta la tenda con le dita.*)

Ysé: Non aprire la tenda, Dio santo!

Amalric: Si resta accecati come da un colpo di fucile! Non è più sole quello!

De Ciz: È una folgore! Come ci si sente annientati e consumati in questo forno a riverbero.

Amalric: Tutto è orribilmente visibile, come un pidocchio tra due lastre di vetro.

Mesa (*vicino alla fessura del tendone*): Com'è bello! Com'è duro!
L'acqua del mare con il suo dorso rilucente.
È come una vacca stesa a terra che viene marchiata col ferro rovente.
E lui, sapete, il suo amante, come si dice, ma sì! la scultura che si vede nei musei,
Baal,
Questa volta non è più il suo amante, è il carnefice che si sacrifica!
Non sono più baci,
È il coltello nelle viscere!
E faccia a faccia lei gli rende colpo su colpo.

[13] P. Claudel, *Partage de midi* (1948-1949), in *Théâtre*, t. 2, a c. di D. Alexandre e M. Autrand, Gallimard, Paris 2011; tr. it. di P. Peroni, *Destino a mezzogiorno*, in *Il pane duro – Destino a mezzogiorno*, Massimo, Roma 1971, p. 181.

Senza forma, senza colore, pura, assoluta, informe, fulminante,
Colpita dalla luce, essa non rimanda a nient'altro.
Ysé (*stiracchiandosi*): Che caldo! Quanti giorni mancano ancora al faro di Minnicoï?
Mesa: Me lo ricordo quel lumino da notte sulle acque.
De Ciz: La sai quanti giorni ancora, Amalric?
Amalric: Proprio no! E quanti giorni sono già che siamo partiti! L'ho dimenticato.
Mesa: I giorni sono così uguali che si direbbe che non formino altro che un solo grande giorno bianco e nero.
Amalric: Adoro questo grande giorno immobile. Mi trovo perfettamente a mio agio.
Adoro questa grande ora senza ombre.
Esisto, vedo.
Non sudo. Fumo il mio sigaro. Sono soddisfatto.
Ysé: Ma sentitelo, il soddisfatto! E anche lei, Mesa,
Anche lei è sod-di-sfat-to? Io invece no, io non sono soddisfatta.
(*Scoppia a ridere, ma quella specie di silenzio*
solenne che sta per verificarsi è più forte)

Notate che questa risata viene proprio quando Mésa nomina l'evento, l'irreversibile da lui pronunciato, l'impossibilità di fermarsi in nessun posto. Continuo:

Mesa: Non c'è possibilità di fermarsi in nessun posto.
De Ciz (*togliendo l'orologio dal taschino*): Attenzione! L'ora sta per scoccare...
(*Una pausa piuttosto lunga. La campana batte otto colpi.*)
Amalric: Otto colpi.
Mesa (*alzando un dito*): Mezzogiorno.

Ecco la divisione del mezzogiorno, in simmetria – ma in simmetria sfalsata – con la divisione della mezzanotte, dove ritrovate, malgrado tutto, questo punto: sapere se siamo nella discordanza accogliente dell'essere oppure nel punto d'indecidibilità e d'irreversibilità dell'atto. Notate che in Claudel, come di solito avviene al teatro, la divisione è rappresentata. Il mezzogiorno di Amalric è tutto di soddisfazione, il Mezzogiorno di Mesa è votato all'impossibile.

Ricordate, anche in questo caso, – come ho detto per Hegel a proposito della mezzanotte – si può perfettamente dire che il mezzogiorno di Nietzsche, presente in filigrana nel mezzogiorno di Claudel,

si compone contemporaneamente di due mezzogiorni: quello di Mesa e quello di Amalric, dove Ysé è sospesa tra i due. Non è integralmente riducibile a uno solo dei due, per quanto si possa dire che Amalric è più nietzschiano, in senso corrente, di Mesa. Il mezzogiorno di Nietzsche è, da una parte, l'unità assoluta e senza differenza dell'affermazione, ossia una delle tesi nietzschiane, secondo la quale il mezzogiorno dionisiaco deve affermare le cose senza differenziarne il valore. Detto altrimenti, è l'indistinzione tra la positività e la negatività di ogni valutazione, poiché tutto deve essere, in qualche modo, integralmente affermato. Sicché, il mezzogiorno nomina l'affermazione integrale. Ma, d'altra parte, il mezzogiorno nomina anche, ovviamente, la mobilità assoluta della vita, vale a dire l'evento perpetuo: il fatto che questa affermazione non ha niente in se stessa che la sostenga nella sua identità, ma che è anche diversità, proliferazione senz'alcuna interruzione della vita. Il mezzogiorno di Nietzsche è, insieme e allo stesso tempo, volontà di potenza ed eterno ritorno. Mezzogiorno deve nominare entrambi, la volontà di potenza come risorsa integrale dell'affermazione costantemente creatrice, e l'eterno ritorno in quanto modo proprio all'insegna del quale tale affermazione deve far ritornare l'integralità di ciò che c'è.

Dopo questo percorso sulle prescrizioni poetico-filosofiche dell'operazione del mezzogiorno e della mezzanotte, ci si chiederà: che c'entra Lacan con tutta questa faccenda? O, per porre la questione in quest'altro modo: Lacan è un uomo del mezzogiorno o un uomo della mezzanotte?

Certo, non è veramente la metafora che lo guida. In lui, il metaforismo è essenziale, vi si trova un'importante teoria della metafora, ma non è la metafora a guidarlo. È piuttosto, diciamo, la connessione, la parola composta, o il matema. Ma, malgrado tutto, non è evidentemente un caso che, della verità, egli dichiari che la si può dire solo a metà. Vi è un dirsi a metà [*mi-dire*] della verità, e se prendiamo il modo in cui questa è enunciata ne *Lo stordito*, si pronuncerà – è la frase stessa: *Di verità non c'è che semi-detto.*[14] Sì! Non è vero? Questo non può essere un caso: il fatto che, della verità, non c'è che un semi-detto. Semi-detto [*mi-dit*]: *s*, *e*, *m*, *i*, *d*, *e*, *t*, *t*, *o*, certo. Ma, infine, il fatto è che, della verità, non c'è che semi-detto. Immaginate che, se

[14] J. Lacan, *Lo stordito*, cit., p. 450.

Lacan leggesse questa frase, non potrebbe evitare di dire che questo semi-detto [*mi-dit*] è anche un mezzogiorno [*midi*]: e che lo si potrebbe dire nella seguente forma: della verità, non c'è che un *mi-di(t)* [*mezzodì(tto)*]. Il problema sta nel sapere se facciamo onore alla verità con questa connessione col mezzogiorno. È, in maniera essenziale, un enunciato sulla verità? È, in maniera essenziale, un enunciato sul dire? Ecco una questione che può sembrare retorica, ma non lo è. E non lo è, soprattutto se ci ricordiamo di tutto quello che abbiamo detto sulla connessione wittgensteiniana tra la verità e il dicibile. E se ci ricordiamo che l'intera tradizione antifilosofica si sostiene in maniera specifica e singolare su questo rapporto tra verità, dire e atto (la grande triangolazione del macchinario antifilosofico). Già abbiamo avuto occasione di mostrarlo in Pascal. La triangolazione del dire, della verità e dell'atto è costitutiva del dispositivo di pensiero pascaliano, e, in ultima analisi, del dispositivo di pensiero di tutta l'antifilosofia. È dunque essenziale sapere se, quando la verità è connessa al semi-detto, preso nel suo doppio senso, abbiamo un enunciato in cui l'accento va posto sulla verità, oppure un enunciato dove l'accento va posto sul dire. Allora, certo, siamo portati anche a chiederci se sia vero che la verità nuoce [*nuit*] o che essa nuoce a metà [*nuit à demi*]. La verità è questa mezza-notte [*mi-nuit*]?

È il problema da cui partiremo, giacché appartiene al movimento fondamentale di tutta l'antifilosofia la destituzione della categoria filosofica di verità. Vi ricordo che, in un'antifilosofia, l'obiezione rivolta alla verità nel suo senso filosofico non consiste nel rifiutare questa verità, ma nello screditarla. Ecco perché la polemica antifilosofica non è, per dirla propriamente, una polemica filosofica. Si tratta, per l'antifilosofo, di mostrare che la categoria di verità è dannosa. Insomma, che il semi-dire nuoce.

È del tutto evidente in Nietzsche, il fondatore. Ma non meno evidente è in Wittgenstein, in particolare nel divenire wittgensteiniano. Ricordate: a caratterizzare un'antifilosofia, è il fatto di essere sempre terapeutica. In gioco non è una critica, ma una terapeutica. Non si tratta di criticare la filosofia, si tratta di guarire l'uomo dalla filosofia, di cui è terribilmente malato: guarire puramente e semplicemente l'umanità dalla malattia-filosofia. La quale consiste nella propensione, da chiarire, ad emettere delle proposizioni assurde, sprovviste di senso. Così, la questione per cui la verità nuoce non deriva, qui, da un semplice gioco di parole, è assolutamente costitutiva dell'antifilosofia.

Lacan ha detto – è venuto a dire, o si può supporre che dica, o che abbia detto, o che avrebbe detto – che, come della verità non c'è che semi-detto, così – in un certo senso – la verità è ciò che semi-nuoce? Questo punto è enigmatico, rappresenta una pista transitoria.

In Wittgenstein, la destituzione della verità è innegabile sin dal *Tractatus*. Riprendo, ancora una volta, la prefazione, dove cogliamo un'arroganza soggettiva apparentemente un po' folle – ma che, in realtà, dobbiamo intendere letteralmente come una probità. È il problema eterno degli antifilosofi: bisogna intendere come probità ciò che in tutta evidenza appare come un segno di follia. Wittgenstein scrive:

> Io ritengo, dunque, d'avere definitivamente risolto nell'essenziale i problemi. E, se qui non erro, il valore di quest'opera consiste allora, in secondo luogo, nel mostrare a quanto poco valga l'essere questi problemi risolti.[15]

Questo testo viene dopo la frase sulla verità che ho citato poc'anzi, ve lo rileggo tutto intero, nella traduzione di Balibar:

> En revanche la vérité-pensée, que je publie ici, paraît intangible et définitive. Je crois aussi avoir, pour l'essentiel, résolu une fois pour toutes les problèmes considérés. Et si c'est le cas, cela veut dire, deuxièment, que la valeur de ce travail consiste à montrer combien peu de chose est la solution de ces problèmes.

La destituzione della categoria di verità si produce così: ho purificato la nozione di verità, ho eliminato il suo senso filosofico, ho risolto tutti i problemi in maniera fondamentale e definitiva. E, dopo aver fatto tutto questo, si sente di non aver fatto quasi niente. Da cui la frase: *quanto poco valga l'essere questi problemi risolti.*

Così, la tesi di Wittgenstein è duplice: in primo luogo, la categoria di verità nel suo senso filosofico è dannosa in quanto è legata al non-senso. Ma, in secondo luogo, anche se la si slegasse dal non-senso, elaborando una categoria antifilosofica di verità, questo non avrebbe

[15] L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, cit., p. 24. [Badiou cita la versione di Klossowski: «J'estime donc avoir résolu définitivement les problèmes pour ce qui est de l'essentiel: alors si je ne fais pas erreur en cela, alors en second lieu la valeur de ce travail sera d'avoir montré combien peu est accompli quand ces problèmes ont été résolus».]

comunque molta importanza. Abbiamo quindi una duplice critica alla categoria di verità: in primo luogo, la sua usurpazione filosofica appartiene all'ordine dell'assurdità; e, in secondo luogo, la sua stessa rettificazione non si limita a darci la soluzione di problemi che, in fin dei conti, non sono di alcun interesse. L'essenziale resta da fare. Essenziale che, in quanto tale, appartiene all'ordine dell'atto, e non più della proposizione vera. Non ho il tempo per farlo, ma si potrebbe mostrare che nell'antifilosofia la destituzione della categoria di verità ha sempre questo doppio senso: mostrare che la categoria di verità è dannosa, e, inoltre, mostrare che, pur ammettendo di cavarle ciò che ha di dannoso (è questa la rettificazione, o la terapeutica), ebbene, essa non sembrerà granché interessante e di grande portata in rapporto alla risorsa definitiva dell'atto.

Che cosa si può dire, su questo punto, di Lacan? Il problema – lo vedete immediatamente – è molto più complicato. Molto più complicato, giacché si può perfettamente sostenere che Lacan ha restaurato, e in un certo senso rifondato, la categoria di verità. Certo, in questa rifondazione, troviamo il movimento di destituzione della categoria *filosofica* di verità, nel momento stesso in cui Lacan deve attraversare questa categoria; nella sua traversata, egli la scarta per un altro concetto che situa nel luogo stesso dell'atto analitico. Pertanto, non si può dire che Lacan sia un antifilosofo che pensa che la categoria di verità è, in quanto tale, in posizione di avversità centrale. Lacan, al contrario, intrattiene con questa categoria una relazione lunga e tortuosa. E si può ben dire, ancora una volta, che ne è un rifondatore.

Tuttavia, ciò che qui tento di stabilire, e di cui tengo a segnalare che, proprio nel quadro delle ricerche al Collège de philosophie, François Balmès ha spianato la strada in rapporto a Lacan, è che, a partire dagli anni Settanta – prendiamoli come punto di riferimento – un lungo e lacunoso movimento procede esattamente alla destituzione della verità a favore del sapere o, diciamo, a uno scartamento della verità a favore del sapere. Tutto andrà ripensato: che vuol dire "a favore di"? Come si costituisce in Lacan la prevalenza di un concetto sull'altro? Cos'è questo scartamento? Questa sarà, gradualmente, la materia essenziale del nostro processo.

Credo che il problema si trovi articolato in due enunciati, che prendo dal *Seminario XX. Ancora*, del 1973 – due enunciati tra i quali lo stesso Lacan sente che l'accordo è difficile. Il primo enunciato è

pronunciato nella lezione del 15 maggio 1973. Vale a dire la decima lezione della trascrizione di Jacques-Alain Miller per le Éditions du Seuil, intitolata: *Anelli di corda* [*Ronds de ficelle*, p. 108]. Ecco com'è formulato: *C'è un rapporto di essere che non può sapersi.*[16] L'altro enunciato è del 20 marzo, tratto dall'ottava lezione, che Jacques-Alain Miller ha intitolato proprio *Il sapere e la verità* [*Le savoir et la verité*, p. 84], dove Lacan dichiara che il proprio dell'analisi, ossia ciò che la identifica, è *che possa costituirsi* [dalla sua esperienza] *un sapere sulla verità.*[17]

Due enunciati, dunque: *C'è un rapporto di essere che non può sapersi* e *che possa costituirsi un sapere sulla verità.* Perché il loro accordo è così complesso, e perché stanno in tensione reciproca? Evidentemente, saremmo tentati di dire che questo rapporto di essere che non può sapersi tocca solo la verità; nella qual cosa farebbe buco nel sapere e si sottrarrebbe a qualcosa che non può sapersi, che appartiene irriducibilmente all'ordine dell'insaputo e che comunicherebbe con tutto quel che si vuole, anche con l'inconscio. Potremmo quindi dire che la tensione, che secondo me rappresenta uno dei momenti più profondi dell'ultimo Lacan, potrebbe enunciarsi così: da una parte, la verità è suprema in quanto insaputa, c'è un rapporto con l'essere che non può sapersi, e in questo caso è al vocabolario della verità che va fissata la disciplina dell'insaputo. Ma, d'altra parte, ciò che è proprio dell'analisi sta esattamente nel costituire un sapere della verità, vale a dire – bisogna dirlo bene – un sapere dell'insaputo. È inevitabile, e, dopotutto, è freudiano: l'analisi è la messa in luce di un sapere inconscio. Ma, se il proprio dell'analisi è di costituire un sapere dell'insaputo come sapere sulla verità, allora è il sapere ad essere cruciale, poiché diviene, in ultima istanza, ciò a cui si rapporterà l'atto analitico.

Infatti, ciò che cercheremo di stabilire è che la chiave di questa tensione, di questo enigma, in Lacan ha un nome, che è *matema.* Cercheremo di mostrare che questo è il nome inventato da Lacan per indicare ciò che rende pensabile, simultaneamente e grazie a una scrittura – ecco il punto essenziale –, che ci sia un rapporto di essere che non possa sapersi da un lato, e dall'altro, che nondimeno ci sia un

[16] J. Lacan, *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre XX. Encore (1972-1973)*, Seuil, Paris 1975; tr. it. di A. Di Ciaccia e L. Longato, *Il seminario. Libro XX. Ancora. 1972-1973*, Einaudi, Torino 2011, p. 114.

[17] *Ivi*, p. 86.

sapere sulla verità. Vale a dire che possa esservi un sapere dell'insaputo. È in questo senso che, in Lacan, con molta retroazione e anticipazione, il matema, e solo il matema, darà il senso di un enunciato che trovo formidabile, e che si trova, anch'esso, nell'*Allocuzione sull'insegnamento*, del 1970. Enunciato che dice questo: *È il sapere fa la verità del nostro discorso.*[18] Non si tratta di una sentenza evidente rispetto a quanto abbiamo detto, ma è anche centrale in rapporto alla tensione che ho segnalato, e che risale a qualche anno dopo.

Il nostro percorso generale mira a comprendere questo straordinario arzigogolo tra sapere e verità a partire dal Lacan degli anni Settanta. L'ho detto subito – è stata la mia prima formula enigmatica: l'atto analitico, in quanto *passe* del sapere, in quanto «è il sapere che fa la verità del nostro discorso» – che cos'è? Per comprenderlo, non so se per il mese di luglio saremo avanzati abbastanza... ma, ad ogni modo, si può dire che, nella sua declinazione lacaniana, l'atto analitico è innanzitutto la caduta di un supposto sapere al soggetto, il sapere che l'analizzante suppone appartenga all'analista. È necessario che vi sia la caduta di questo soggetto-supposto-sapere perché vi sia l'atto nell'atto stesso. Sin tanto che c'è mantenimento o consolidamento del supposto sapere nel soggetto analista, l'atto non opera. L'atto – che ha come posta in gioco il Soggetto che l'analizzante, il "malato", deve diventare – è dunque l'assunzione di un sapere che si deve smettere di supporre sia detenuto dall'analista. Ma che vuol dire un sapere insupponibile? Un sapere insupponibile significa un sapere trasmissibile, e, se possibile, trasmissibile integralmente, vale a dire un sapere che, per dirla propriamente, non è più prigioniero della singolarità di un soggetto, che non è più prigioniero della posizione dell'analista, poiché può essere integralmente trasmesso a non importa chi.

Se deve darsi atto analitico, esso comprenderà uno stesso movimento di destituzione di un supposto sapere al soggetto e di assunzione di un sapere integralmente trasmissibile. Il che richiama evidentemente il sorgere, in Nietzsche, di qualcosa *di fatale collocato sulla soglia che separa due millenni*, qualcosa tra due tempi, qualcosa che canta, qualcosa che è insupposto al soggetto, e che pertanto è trasmissibile affermativamente. Sì, tutto ciò mi ricorda qualcosa della matrice dell'atto antifilosofico in generale, dove è sempre visibile come la verità non sia che in eclissi, poiché l'atto è, se così posso dire, il tra-i-due del supposto

[18] Id., *Allocuzione sull'insegnamento*, cit., p. 299.

sapere e del sapere insupponibile. La verità non sarebbe che in eclissi tra due identificazioni del sapere. Certo, bisogna che ci sia. Che vuol dire che ci sia? Vedremo. Ma il modo proprio sul quale è presente, è, in ultima istanza, del punto dell'atto, nell'eclissi tra due identificazioni del sapere: il sapere supposto al soggetto e il sapere insupposto e trasmissibile, o, in altri termini, tra due identificazioni del sapere, di cui l'una è soggettiva, immaginaria, e l'altra impersonale. Ma un sapere impersonale, è, per Lacan, un *matema,* oppure non è niente.

Il che, questa volta, ci ricorda in maniera esemplare la mezzanotte di Mallarmé: ha avuto luogo qualcosa per cui, quale che sia la sua parte di caso, sorge l'idea impersonale e trasmissibile come idea del caso stesso, vale a dire come sapere insupponibile a un qualunque soggetto, quale che esso sia. Pertanto, perché la verità venga detta a metà, è necessario che il sapere sia mezza-notte [*mi-nuit*] proprio in questo senso. E questo articolerà tutta una parte della nostra ricerca, quest'anno, volta a rendere ragione degli enunicati lacaniani che ho citato insieme a qualche altro, e forse a comprendere, dal momento che siamo nello spazio tra mezzogiorno e mezzanotte, quali connessioni essenziali vi siano tra la verità come *mi-di(t)* nel senso di Lacan, e questo atto, tutto sommato mallarmeiano, dell'ora in cui si gettano i dadi, che fa passare dal sapere supposto al sapere insupponibile, e libera – dirà questa volta il filosofo – una verità impersonale.

Sin dall'inizio vi ho assicurato, senza nessuna garanzia, che l'atto lacaniano sarebbe al tempo stesso antifilosofico e arciscientifico. È ancora una mera anticipazione, o possiamo già occuparci di tali questioni, come ho fatto con la destituzione della categoria di verità? Penso che lo si possa comprendere soprattutto a partire dal Lacan degli anni Settanta – e ci interesseremo solo a questo Lacan – situandovi la triangolazione della filosofia, della psicoanalisi e della matematica. Non è nel mero faccia a faccia della filosofia e della psicoanalisi che si può trattare tale questione nello spazio di pensiero del Lacan posteriore al 1970. Già prima era un po' così, ma, dopo il 1970, tutto questo diviene perfettamente chiaro. Per comprendere la dimensione antifilosofica propria di Lacan, bisogna affrontarla in una triangolazione che includa le matematiche. E è su questa triangolazione che voglio offrirvi qualche riferimento.

Il primo, lo riprendo da *Lo stordito*, laddove Lacan dice:

Per essere il linguaggio più propizio al discorso scientifico, la matematica è la scienza senza coscienza promessaci dal nostro buon Rabelais, di fronte alla quale un filosofo può solo restare basito [*rester bouché*].[19]

Dopo l'identificazione del filosofo come colui che può solo restare basito di fronte alla matematica, arriva, dalla penna di Lacan, la seguente nota sulla filosofia, la quale è decisamente importante:

Il filosofo si inscrive [nel senso in cui si dice così per una circonferenza: è circolare, no?] nel discorso del padrone.

Fate bene attenzione: il filosofo, è ciò che c'è di circolare nel discorso del padrone, il filosofo è colui che gira in tondo nel discorso del padrone, o ciò che fa girare in tondo. *E vi svolge il ruolo del folle,*[20] aggiunge Lacan. Qui sono contento. Sapete che Lacan, quando era giovane, aveva fatto scrivere sul muro della sala d'attesa: *Non diventa folle chi vuole.* Se giochiamo il ruolo del folle, almeno si può trascrivere: non diviene filosofo chi vuole, è già qualcosa!

Il che non vuol dire che dica sciocchezze [continua Lacan, e ai miei occhi è una concessione non da poco!]; anzi, torna più che utile [*plus qu'utilisable*]. [...] Fate attenzione, però: non vuol nemmeno dire che egli sappia quel che dice. Il folle di corte ha un ruolo: quello di luogotenente della verità. Egli ci riesce esprimendosi come un linguaggio, esattamente come l'inconscio. Che lui poi sia nell'incoscienza è secondario; ciò che importa è che il ruolo sia svolto.

Il filosofo è dunque colui che gira in tondo nel discorso del padrone. Vi gioca il ruolo del folle. E cioè del luogotenente della verità, nell'assoluta incoscienza di ciò che dice, e che, proprio per questo, è costretto a svolgere questo ruolo.

Così Hegel [conclude Lacan, che ci interessa per la triangolazione che vi ho annunciato], pur parlando nel linguaggio matematico altrettanto bene di Bertrand Russell, se ne lascia sfuggire il comando: questo perché Bertrand Russell è all'interno del discorso della scienza.

[19] Id., *Lo stordito*, cit., p. 449.
[20] *Ibidem.*

Quest'ultima osservazione ci indica che sulla matematica Hegel dice qualcosa di sostanzialmente identico a ciò che dirà Russell, e che questa identità rimane comunque senza effetto: essa si lascia sfuggire il comando, in quanto pronunciata dal punto della circonferenza inscritta nel discorso del padrone. Così, pur dicendo il vero, nondimeno Hegel rimane basito davanti alla matematica.

Teniamo fermi da questo testo alcuni punti. Il filosofo come folle del padrone. Bene. E ciò a cui egli mira, è la scienza con coscienza, motivo per cui rimane basito davanti alle matematiche, dal momento che le matematiche sono l'esempio stesso della scienza senza coscienza. Avrete notato, qui, la differenza assai sottile con Wittgenstein, sul rapporto del filosofo con le matematiche. La sua tesi è che il filosofo si illude sulle matematiche, vale a dire che egli crede di trovarvi, e non è affatto la tesi lacaniana, una risorsa assolutamente singolare, che Wittgenstein si accanirà a mostrare come non vi si trovi. Il filosofo, secondo Wittgenstein, ipostatizza – sin da Platone – la matematica: ne fa il paradigma di un pensiero completamente slegato dall'esperienza, non sottomesso all'antropologia del linguaggio e che, per questo motivo, costituisce un corpo consistente di verità universali. Il filosofo crede che nelle matematiche vi sia questo. E la terapeutica, vale a dire il modo in cui l'antifilosofia interviene sul rapporto del filosofo con le matematiche – la triangolazione esiste, certo – consisterà nel mostrare che ciò che il filosofo crede che ci sia nelle matematiche in realtà non esiste. Che la matematica è un linguaggio come un altro. Così, per Wittgenstein, il filosofo si illude sulla matematica, e la terapeutica consiste nel dissipare questa illusione. Per Lacan, il filosofo è ingorgato [*bouché*] di fronte alle matematiche, il che non è affatto lo stesso rapporto. La terapeutica, allora, non consiste nel far cessare l'illusione, ma eventualmente nello stappare [*deboucher*] il filosofo. Wittgenstein è lo psichiatra del filosofo, mentre Lacan ne è l'idraulico.

L'antifilosofia (è assolutamente vero sin da Pascal) interviene sempre sul rapporto della filosofia con le matematiche, sul rapporto della filosofia con la scienza; ma, più singolarmente, sul rapporto della filosofia con la matematica. E così, l'antifilosofia mostra che, qui, in questo rapporto, c'è qualcosa che non va. Semplicemente, per Wittgenstein, è dalla parte delle matematiche che non va, perché la filosofia se ne fa un'immagine falsa. È un delirio, una sorta di paranoia che va trattata come tale: è una malattia del pensiero; curiamola. Mentre,

per Lacan, se qualcosa non va è proprio dalla parte della filosofia, è perché rimane basita [*bouchée*] di fronte alle matematiche. Anche se le conosce, non le comprende.

L'ultima osservazione, infine, da fare su questo passo è che la filosofia è utile. È addirittura *più che utile*. Cosa vuol dire questo *più*? Non saprei. Non solamente è utile, ma, ma... ma cosa? Sarebbe allora un sapere? Ad ogni modo, è più che utile. Questa nozione di utile [*utilisable*] è assolutamente importante. Assolutamente cruciale. È ciò che io traduco con l'obbligazione lacaniana a compiere la traversata. L'antifilosofia non può sbarazzarsi della filosofia; detto altrimenti, non solo è utile, ma è una fortuna che lo sia, perché, invero, è assolutamente necessario utilizzarla! E Lacan, lo sappiamo, l'ha utilizzata più di chiunque altro. Proprio l'atto antifilosofico deve traversare la filosofia e dedicarsi ad essa per un certo numero di operazioni: destituzione della categoria di verità, sturamento [*débouchage*] in rapporto alle matematiche in Lacan, fine dell'illusione matematica in Wittgenstein. In breve, l'antifilosofia ha bisogno di costituire il modo proprio in cui traversare la filosofia. È il suo imperativo. E è ciò che riassume, qui, il fatto che la filosofia è alquanto o più che utile; e quindi che, in realtà, bisogna utilizzarla. Ecco un primo sguardo sulla triangolazione. Se vogliamo veramente comprendere le operazioni della traversata della filosofia da parte dell'antifilosofia, se vogliamo comprendere perché Lacan parli a lungo di questi sfortunati filosofi basiti di fronte a tante cose, come Hegel, Platone, Aristotele, Descartes e molti altri, dobbiamo indicare in che consista questo imperativo inaggirabile.

La seconda frase, sempre ne *Lo stordito*, sulla quale vorrei appoggiarmi, è un enunciato di un'importanza estrema. Ma, anche in questo caso, ne vedremo il perché solo più avanti. Ve lo offro così com'è per meditarci sopra:

> I matemi, tramite cui si formula come impasse il matematizzabile, da definire a sua volta come ciò che di reale si insegna, sono qui atti a coordinarsi con questa assenza presa dal reale.[21]

Qui, l'*assenza presa dal reale* è l'assenza del rapporto sessuale. *Reale*, nel periodo lacaniano in questione, spesso vuol dire *che non c'è rapporto sessuale*. Ad ogni modo, qui, in quanto assenza presa dal reale, è

[21] *Ivi*, p. 476.

l'assenza del rapporto sessuale, e più singolarmente la sua assenza nella matematizzazione, ossia la sua assenza nell'inscrizione. Ma lasciamo da parte questo punto; limitiamoci a esaminare l'intelligibilità della frase e accontentiamoci di dire che c'è un reale determinato da un'assenza e rispetto al quale le matematiche di cui si formula il matematizzabile sono in impasse. C'è il reale – nello specifico, l'assenza del rapporto sessuale, c'è *ciò che di reale si insegna*, che è il matematizzabile, e ci sono i matemi, come impasse del matematizzabile. È in questo punto, nel mio senso, che l'arciscientifico si mostra nel luogo dove l'atto appare come ciò che bisogna chiamare – formula orribile per Lacan – un reale del reale. Prima di forzare troppo le cose, diciamo più precisamente: il reale inscrivibile del reale insegnato. Il matema sarà un punto di impasse, ma questo punto di impasse è il punto del reale. Sicché, il matema sarà nel punto reale del matematizzabile, da definire come *ciò che di reale si insegna*. Siamo quindi autorizzati a dire: il matema, è ciò che inscrive il reale come impasse – di cosa? Ebbene, di ciò che di reale si insegna. Accontentiamoci per il momento di questa formula dove propongo l'espressione *reale del reale*, nella quale, chiaramente, le due occorrenze del reale non appartengono allo stesso registro.

Anche qui, vorrei abbozzare un rapido confronto con Wittgenstein. Per lui, ciò che si può insegnare sul mondo – prendiamo mondo come ciò che sta per reale – è ciò che del reale può dirsi sotto forma di proposizioni il cui senso è vero. Il senso del mondo – non una verità sul mondo o nel mondo, ma la verità del mondo stesso, e dunque della vita in quanto tale – il senso del mondo, quanto a sé, è ciò che del reale non può dirsi sotto la forma di proposizioni vere. Queste cose sono assai simili, assai vicine, se ci riflettiamo bene. In Wittgenstein, in fondo, voi avete anche: il matematizzabile, e cioè la proposizione come ciò che del reale può scriversi, se così posso dire, in verità; vale a dire come una proposizione che dice qualcosa di vero sul mondo. E avete il senso del mondo: e cioè, ciò che ai suoi occhi conta davvero, l'etica, l'estetica, e che, non potendo assumere forma di proposizioni vere, sarà detto indicibile. Il senso (la verità indicibile) del mondo sarà dunque ciò che del reale, non potendo dirsi, bisogna tacere. Lacan aggiungerà: ciò che non mostra la parola può mostrarlo l'inscrizione, la formula. Ciò che deve essere taciuto, per Lacan, è certamente questo reale del reale che non si lascia dire, ma solamente scrivere. È propriamente questo il matema.

In Lacan, in ciò che è assente come reale, vi è ciò che, di questo reale, si insegna, c'è la scienza. Quindi, vi è ciò che, di ciò che si inse-

gna di questo reale, è nel reale della sua impasse – ciò che io chiamo reale del reale. E in questo punto, non c'è, a dirla propriamente, ciò che si insegna, c'è ciò che si trasmette, il che non è la stessa cosa. Di conseguenza, strutturalmente, il matema lacaniano è esattamente l'elemento mistico di Wittgenstein. Giacché quest'ultimo chiama elemento mistico ciò che non può assumere forma proposizionale, e che, tuttavia, ci riguarda al massimo grado. Così, il matema si situa esattamente al punto dell'elemento mistico di Wittgenstein; salvo che se ne dà scrittura. Il matema, se si circola tra Lacan e Wittgenstein, è come un silenzio scritto.

È la tesi che vi ho annunciato prima e che intendo sostenere: il matema, che è la chiave dell'atto in quanto è *passe* d'un sapere, realizza il nome dell'arciscientifico. Vedete bene perché è arciscientifico: perché è al punto di impasse della scienza, e non *nella* scienza. Il matema sarà il nome dell'arciscientifico, vale a dire ciò che è capace di inscrivere il reale di ciò che è dicibile del reale. Non è un dire del reale, ma ciò che inscrive il reale di ciò che è scientificamente dicibile del reale – se assumiamo *dicibile* come sinonimo di *ciò che si insegna*. Si possono dire delle cose vere sul reale, è la scienza. Si può anche – è il matema – fissare in reale questo dicibile o questo insegnabile del reale stesso.

Abbiamo già visto che l'atto antifilosofico, quale che sia la sua esigenza o la sua natura singolare, richiede sempre questa torsione: non una scissione del reale, il che sarebbe evidentemente troppo dialettico, ma una doppia occorrenza del reale, che, in ultima istanza, si situa al punto dell'atto, e cioè che non è distribuibile, non è ascrivibile a un soggetto, non si classifica, non è predicativa. Una doppia occorrenza del reale, che è al punto dell'atto come torsione. Qui, la torsione si compie tra il reale come reale della scienza e il reale di *ciò che di reale si insegna*, in quanto matema. La doppia occorrenza, è la scienza e il matema, ossia, come è detto con assoluta precisione nel testo di Lacan, il matematizzabile e il matema; e quindi, la matematica e il matema. E il matema è arciscientifico in quanto non è matematico, essendo al punto del reale della matematica stessa. Se fosse matematico, il matema sarebbe scientifico. Ma precisamente, abbiamo visto che, a causa della torsione, esso non può essere matematico, proprio perché tocca il reale della matematica stessa, motivo per cui è arciscientifico.

Resta evidentemente da stabilire (lunga strada da percorrere) che c'è una sorta di reciprocità tra l'atto e il matema; ciò che, vedremo, passa per la tesi difficile da sostenere – ma che io sosterrò lo stesso –

secondo la quale per Lacan il desiderio dell'analista è il matema. Questo vuol dire che, in un certo senso, è anche necessario che il matema venga in posizione di oggetto, poiché si tratta di una legge generale: non può essere causa di desiderio se non qualcosa che è nella figura di oggetto. Se pertanto si sostiene che il matema è al punto dell'atto, e che in fin dei conti il matema è il nuovo nome trovato da Lacan per ciò che causa il desiderio dell'analista, bisognerà sostenere che il matema può occupare il punto dell'oggetto. Ciò che desidera l'analista, è, come in Rimbaud, trovare la formula.

Passo a concludere questa lunga e densa lezione anticipandovi il nostro punto di partenza per la prossima volta. Oggi ho anticipato al massimo per lasciarvi intravedere lo spazio generale all'interno del quale ci muoveremo, con, spero, maggiore precisione. Ripartiremo, in maniera piana e tranquilla, dall'operazione antifilosofica propriamente detta. E, per tappe graduali, raggiungeremo le altezze irrespirabili del matema.

Partiremo da due enunciati. Il primo, che vi ho già dato, e che si può riassumere semplicemente con: *il filosofo è basito di fronte alle matematiche*. Il secondo è un testo decisamente interessante e appassionante, che troverete nell'introduzione all'Edizione tedesca degli *Scritti*, nel n. 5 di «Scilicet». È il testo del 7 ottobre 1973 (non perdiamo completamente la dinamica cronologica di tutto questo), ed eccolo:

> Per il mio "amico" Heidegger [la parola *amico* è tra virgolette. Immaginate, un domani, quando si affronterà completamente il dossier – probabilmente Roudinesco l'ha già fatto, non saprei – immaginate un po' che questione insidiosa: a quando datano queste virgolette? Si trovavano nel manoscritto, o sono state aggiunte sulle bozze? Quand'è che "Heidegger" è diventato solforoso?] ...

In breve, si legge questo:

> Per il mio "amico" Heidegger [poco prima ha detto: «Un tedesco che ho l'onore di conoscere». E aggiunge tra parentesi: «ci si esprime così per dire che si è fatta conoscenza con qualcuno»[22]]...

[22] Id., *Introduction à l'édition allemande d'un premier volume des* Écrits *(Walter Verlag)*, in «Scilicet», 1975, n. 5, pp. 11-22; tr. it. di A. Di Ciaccia, *Introduzione all'Edizione tedesca di un primo volume degli* Scritti, in *Altri scritti*, cit., p. 546.

In breve, si legge:

> Per il mio "amico" Heidegger poc'anzi evocato dal rispetto che gli porto: voglia fermarsi un momento – auspico che mi esprimo del tutto gratuitamente poiché so bene che non potrebbe farlo – fermarsi, dico, sull'idea che la metafisica non è stata mai niente, e non potrebbe protrarsi altrimenti che occupandosi di tappare il buco [*boucher le trou*] della Politica. È questa la sua risorsa.[23]

Dunque, qui, e sotto il patrocinio dell'"amico" Heidegger, viene introdotta una seconda tesi sulla filosofia, correlativa di quella secondo la quale il filosofo è basito [*bouché*] davanti alla matematica: la tesi per cui l'essenza della metafisica sta nel tappare il buco della politica. Così, Lacan propone a Heidegger quest'idea formidabile, cautelandosi al tempo stesso dicendo che egli non ne farà alcun uso, forse proprio perché Heidegger, quanto a occuparsi di tappare il buco della politica, aveva già dato! Ma questo testo è, in effetti, molto interessante. Messo in contrapposizione all'altro, solleva due questioni.

La prima è: qui la parola "metafisica" ha un senso indipendente dalla parola "filosofia"? Lacan non dice che è la filosofia ad occuparsi di tappare il buco della politica, ma che è la metafisica. Lacan, allora, fa proprio, su questo punto, l'operatore heideggeriano della metafisica? Prima questione: bisogna fare una distinzione tra il pensiero filosofico in generale e la metafisica, dando al termine "metafisica" il senso quasi tecnico specificato e istituito da Heidegger?

Una volta affrontato questo problema, ci si potrà domandare: qual è la connessione tra "essere basiti di fronte alle matematiche" e "tappare il buco della politica"? È per il fatto che si tappa il buco della politica che si resta basiti di fronte alle matematiche? O è l'inverso? Oppure le due cose non hanno alcuna relazione? In quest'ultimo caso, infatti, da che verrebbe la forte prossimità, se così posso dire, della metafora del buco, della tappatura e della stappatura, della tubazione mentale? Potete certamente immaginare che questa questione mi interessa al massimo grado. Infatti, personalmente, ne penso due cose.

Innanzitutto, al contrario di Lacan, io sostengo che la filosofia è precisamente, sin da Platone, ciò che stappa la matematica per quanto riguarda il suo statuto nel pensiero. E mi oppongo radicalmente alla tesi lacaniana, quando Lacan sostiene, ve lo ricordo:

[23] *Ivi*, p. 547.

Così Hegel, pur parlando nel linguaggio matematico altrettanto bene di Bertrand Russell, se ne lascia sfuggire il comando: questo perché Bertrand Russell è all'interno del discorso della scienza.

Io penso esattamente il contrario. Se c'è un luogo di pensiero che è basito di fronte a se stesso, questo è sicuramente la matematica, in quanto le è essenziale ignorare la propria portata ontologica. Di conseguenza, poiché la matematica è una procedura di verità attiva e creatrice – contrariamente a Wittgenstein, riconosco pienamente la matematica come pensiero –, avendo tuttavia un punto di tappatura in rapporto alla sua propria natura ontologica, io sostengo, contro Lacan, che la filosofia tenta da sempre, sin da Platone, di stapparla. Il filosofo non è colui che è basito di fronte alle matematiche, ma colui che tenta di stapparle davanti a se stesse.

Correlativamente, penso che l'altro compito permanente della filosofia stia nell'aiutare a riaprire il buco della politica, la quale è costantemente tappata, non per se stessa, come nel caso delle matematiche, ma per il continuo sforzo di persone assai potenti nel far sì che una vera politica – di emancipazione, di eguaglianza, comunista, o comunque la si voglia chiamare –, nel far sì che una vera politica, dunque, non esista.

Né in un caso né nell'altro la filosofia può confondersi con ciò che essa stappa. Essa non si identifica né con le matematiche né con la politica. Essa chiarisce la vera natura dell'una, e soccorre l'altra, su un piano ancora formale, contro i suoi nemici. Ma, per continuare con la metafora dell'idraulico, vedete che io situo le operazioni di tappatura e di stappatura in maniera del tutto differente da Lacan.

Vorrei davvero vedervi chiaro in questi vari e affollati scoli. Diciamo dunque che, tra quindici giorni, attaccheremo chiedendoci questo: quale connessione c'è, in questa faccenda antifilosofica lacaniana, tra *tappare* e *stappare*?

II

30 novembre 1994

La volta scorsa, ricorderete, siamo giunti all'accostamento di due enunciati lacaniani sulla filosofia. Questi due enunciati erano: «La matematica è la scienza [...] di fronte alla quale un filosofo può solo restare basito» e «la metafisica non è stata mai niente, e non potrebbe protrarsi altrimenti che occupandosi di tappare il buco della politica». Ecco diversi tappi dal lato della filosofia, e già qui, dopotutto, la nota antifilosofica è decisamente presente.

Ad essere interessante, è il fatto che, in questi enunciati, viene convocato qualcos'altro oltre alla filosofia. La filosofia è compresa in un rapporto singolare con la matematica da una parte, con la politica dall'altra. Nel mio lessico questo significa che Lacan convoca espressamente due condizioni della filosofia: la sua condizione politica e la sua condizione matematica. Ed è proprio in quanto condizioni che bisogna farle funzionare. Per lui è molto importante che la filosofia sia basita davanti alle matematiche, nell'identificazione stessa della filosofia. Quanto alla metafisica come tappa-buchi della politica, l'enunciato che vi ho citato mostra che per Lacan, a rimorchio di Heidegger, ne è quasi l'essenza. La metafisica non è stata mai niente, e non potrebbe prolungarsi, se non tappando il buco della politica. Questo, sia detto *en passant*, significa che c'è metafisica in quanto c'è questo buco, altrimenti il filosofo-tappatore non avrebbe nulla da tappare. La politica è un buco? È bucata per definizione? Questo, è ancora un altro paio di maniche. Ma ci ritorneremo.

La questione preliminare che oggi vorrei affrontare è la seguente: l'utilizzazione, da parte di Lacan, dell'espressione "la metafisica", e non "la filosofia", riguardo al tappa-buchi della politica, ha una significazione particolare?

Piccolo inciso: nel suo intervento al convegno *Lacan avec les philosophes*, intervento intitolato *Dell'etica: a proposito di Antigone*, e con-

sacrato all'*Antigone* di Sofocle, Lacoue-Labarthe dice incidentalmente di Lacan: "Non ha forse detto una volta che il buco della metafisica è la politica?" Non è esattamente quanto dice Lacan: che la politica è il buco della metafisica. Certo, questo permette a Lacoue-Labarthe di dirlo, ma non è esattamente quanto ha detto Lacan. Egli ha detto che la metafisica è occupata a tappare il buco della politica, ma non ha detto che questo buco della politica è il buco della metafisica. Dov'è il buco allora? Di che cosa è buco il buco? Cos'è bucato? Si ha piuttosto l'impressione che la metafisica sia il tappo per un «buco della politica», di cui Lacan non dice immediatamente di che natura sia, o di quale buco sia il risultato. Ad ogni modo, non dice che è il buco della metafisica.

Questo lapsus di Lacoue-Labarthe, che considera la metafisica come il destino istoriale della filosofia, ci mette in guardia su un punto: qui, cosa intende esattamente Lacan per metafisica? Tanto più che, come vi ho indicato la volta scorsa, il testo in cui si trova questa frase contiene un'invocazione al suo "amico" Heidegger. Sembra dunque che, qui, la metafisica intervenga, in effetti, come una categoria heideggeriana. D'altronde, è un consiglio che egli dà ad Heidegger – farebbe bene, caro "amico", a pensare che la metafisica è occupata a tappare il buco della politica – pur sapendo che, continua Lacan, Heidegger non se ne farà nulla di questo consiglio.

La cosa più probabile è che "metafisica" intervenga qui al posto di "filosofia", in una consonanza heideggeriana. Ma, allora, sorge una questione. Una questione tutto sommato molto semplice, ma che, a mio avviso, non è stata ancora presa di petto. Sarebbe la seguente: Lacan è d'accordo, implicitamente o esplicitamente, con il montaggio istoriale di Heidegger? Il che porta a chiedere: Lacan, in un modo o nell'altro, conferma la categoria heideggeriana di metafisica, che è una categoria della storia dell'essere? Beninteso, se Lacan si pone all'interno della problematica di Heidegger sulla metafisica – non dico con Heidegger nel suo insieme, ma con questo punto che chiamo il montaggio istoriale di Heidegger, ossia con la categoria heideggeriana di metafisica – o, ancora, se Lacan si pensa contemporaneo col tema della fine della metafisica, della sua chiusura, allora la questione dell'antifilosofia cambia senso. Ecco cos'è importante, ad essere cruciale è la questione riguardante il rapporto di Lacan con Heidegger.

La questione di questo rapporto assume due forme correnti, anche se queste possono dare luogo a delle versioni più o meno sofisticate:

La prima forma, che è la forma bassa, la forma "popolo", consiste nel sapere se Lacan abbia fatto bene a pranzare con Heidegger, se non sia stato, brindando con un ordinario nazista non pentito e un ordinario antisemita mal riciclato, un po' imprudente. Il suo "amico Heidegger", con o senza virgolette, ha fatto bene a invitarlo da lui, sapendo quello che sappiamo noi, ciò egli sapeva, ciò che tutto il mondo sa da sempre su Heidegger e il nazionalsocialismo?

La seconda forma si enuncia così: in quali termini Lacan può essere associato a quello che chiamerei l'antiumanismo di Heidegger? Antiumanismo in senso profondo, vale a dire nel senso della rottura della parola portata al punto poetico dove "uomo" diventa una categoria obsoleta. Naturalmente, è noto che Lacan ha tradotto dal tedesco il testo *Logos*. Ma ciò che è interessante è che questo testo, *Logos*, ruota attorno al Frammento 50 di Eraclito:

> Ascoltando non me, ma il logos, è saggio convenire che tutto è uno.

E, effettivamente, nella ripresa lacaniana di questa sentenza di Eraclito e del commento fattone da Heidegger, possiamo riconoscere quella che ho chiamato la figura dell'antiumanismo di tipo heideggeriano. In questo contesto, "antiumanismo" vuol dire: non è me che bisogna ascoltare, ma qualcosa che mi penetra, mi rapisce, la cui figura istoriale mi domina interamente, e che qui assume il nome di *logos*.

Ma, in ultima analisi, la questione più essenziale riguardante Lacan e Heidegger va ben oltre alcune citazioni esplicite e dei riferimenti che effettivamente toccano, in larga misura, la questione del logos, vale a dire la questione del modo proprio in cui il pensiero si sostiene dell'originalità di un dire. Questo punto è piuttosto evidente, ma al di là di esso, c'è veramente quest'altra questione: Lacan si pensa contemporaneo con l'enunciato della fine della filosofia? E, di conseguenza, in un modo o nell'altro, contemporaneo con la categoria stessa di metafisica? O ancora: c'è in Lacan, direttamente o indirettamente, un utilizzo della categoria di metafisica come figura singolare posta dinnanzi alla sua propria chiusura? E, da questo punto di vista, c'è una contemporaneità tra l'impresa lacaniana e la tematica heideggeriana della fine della metafisica? Vale a dire: della fine della filosofia a favore di un pensiero la cui genealogia appartiene ai poeti.

Direi – nuovo inciso – che tale questione mostra tutta la sua portata se la si articola con un'altra – che non ho intenzione di affrontare

subito, e che sarebbe la seguente: non è, proprio Heidegger, un antifilosofo? In questo caso, la consonanza tra Lacan e Heidegger non rappresenterebbe forse la consonanza antifilosofica stessa? Ne abbiamo parlato un po' già l'anno scorso. Dal mio punto di vista, ci sono due o tre grandi figure filosofiche rispetto alle quali si pone la questione dell'antifilosofia: c'è Kant, e c'è Heidegger. Giacché, in entrambi i casi, sembra che vi sia la rivendicazione del compimento di tutto il dispositivo filosofico anteriore, scalzato da un pensiero di nuovo tipo: la Critica, per Kant. Il "nuovo Dio", per Heidegger.

Certo, l'impasse della filosofia (pensata nell'uno come nell'altro come metafisica) non è la medesima. Per Kant, si tratta dell'impossibilità critica di ogni metafisica teorica, impossibilità dimostrata nella *Dialettica trascendentale*: è impossibile stabilizzare in un sapere consistente gli enunciati tradizionali della filosofia. Bisogna pertanto rinunciare a sostenerli. In Heidegger, si tratta della metafisica come figura della storia dell'essere giunta al compimento della propria essenza, e che fa segno, essa stessa, del suo compimento e della sua trasformazione pensante. Antifilosofia, allora, in entrambi?

Ebbene, no. Si può sostenere – ma ancora un volta, bisogna farlo minuziosamente, e si aprirebbe così una lunga parentesi –, si può sostenere che né Kant né Heidegger sono degli antifilosofi, nel senso che io do a questa parola. E questo per due ragioni di cui mi limito a dare la forma:

La prima ragione è che lo spazio di comprensione della filosofia, in Kant come in Heidegger, resta quello di una presa in considerazione, o istoriale, o precritica, ma pur sempre di una presa in considerazione. In questi autori non si riconoscono l'operazione e la tonalità singolari del radicale discredito che caratterizza il gesto antifilosofico. La questione filosofica rimane quella da cui bisogna partire, non fosse che per metterne in discussione i poteri apparenti. Ma non c'è la proposizione di un superamento radicale che, in realtà, designa, da una parte all'altra, la filosofia come una patologia. Non è vero di Kant, che, da uomo dei Lumi qual è, separa l'ambizione razionalista e scientifica da tutti i filosofi classici. E questo è ancora men vero in Heidegger. Infatti, per lui, la metafisica è un'epoca della storia dell'essere, e, in quanto è storia dell'essere, essa resta un momento essenziale, e in un certo senso necessario, del modo in cui si compie il destino stesso dell'essere. C'è un elemento destinale che, evidentemente, non può ridursi alla figura dell'assurdità o della patologia pura, dove, al contrario, si installano il prete di Nietzsche, o la proposizione sprovvista di senso di Wittgenstein.

La seconda ragione – per oggi mi fermerò su questo punto – riguarda il fatto che non si dà, propriamente parlando, in Kant o in Heidegger, un atto alternativo. Non si identifica un atto antifilosofico particolare, che distruggerebbe la filosofia e, al contempo, sarebbe l'avvento di un'altra disposizione al pensiero, inaudita, completamente inattesa. È possibile averne una promessa – è questo il caso di Heidegger –, ma la figura della promessa va assolutamente distinta dalla figura dell'atto. Bene, lasciamo da parte tutto questo. In fin dei conti – ecco ciò che volevo dire – non direi che la connessione tra Lacan e Heidegger si fondi sul gesto antifilosofico in quanto tale.

Dobbiamo dunque ritornare al punto di partenza: c'è in Lacan una chiara identificazione della metafisica o della filosofia intesa come figura istoriale entrata nell'epoca del suo compimento o della sua chiusura?

Per cominciare, vorrei partire da un passaggio di *Radiofonia*, del 1970 («Scilicet», n. 3). È esattamente all'inizio... Lacan cerca di determinare le incidenze della linguistica sulla teoria generale del simbolico in risposta alla prima domanda che gli viene posta, e che è questa:

> Negli *Scritti* lei afferma che Freud anticipa, senza rendersene conto, le ricerche di Saussure e quelle del Circolo di Praga. Può precisare questo punto?[1]

Per ciò che ci interessa, la sua risposta contiene tre enunciati essenziali. Lacan richiama innanzitutto i successi della linguistica nel suo proprio ordine e dice – primo enunciato, da articolare in maniera precisa:

> Si pensa di estendere tale successo a tutta la rete del simbolico, ammettendo un senso solo nella misura in cui questo è assicurato dalla rete, e precisamente tramite l'incidenza di un effetto – non già di un contenuto.[2]

Questo primo tempo ci dice: il senso è possibile come effetto del simbolico, effetto come tale assegnabile alla determinazione del simbolico in quanto rete. Bene. Tale enunciato mette già in scena la que-

[1] J. Lacan, *Radiophonie*, in «Scilicet», 1970, n. 2/3, pp. 55-99; poi in *Autres écrits*, cit. pp. 403-447; tr. it. di A. Di Ciaccia, *Radiofonia*, in *Altri scritti*, cit., p. 399.
[2] *Ivi*, p. 400.

stione del senso, e, evidentemente, questo ci mette in guardia, poiché sappiamo, e quest'anno verificheremo, probabilmente con una acuità ancora maggiore, che la questione dell'antifilosofia riposa in larga misura su quella della coppia senso/verità. Qui ci viene detto che il senso è pensabile come effetto del simbolico. Lacan continua così:

> Il significato sarà o non sarà pensabile scientificamente a seconda che tenga o non tenga un campo significante che, per il suo stesso materiale, si distingue da qualsiasi campo fisico ottenuto dalla scienza.

Questo secondo tempo, ecco cosa indica: sappiamo che il senso è pensabile come effetto della rete del simbolico. Dalla rete del simbolico, si passa al campo dei significanti; campo che, se tiene, ossia se consiste, rende il significato pensabile scientificamente. Ma, per un altro verso, e è qui che passiamo alla meta-fisica, questo campo di significanti, per il suo materiale, si distingue da qualsiasi campo fisico. È un campo non fisico, che pertanto non rivela ciò che la scienza ottiene come campo fisico. Il campo dei significanti, dunque, non è fisico, e la sua consistenza – il fatto che tenga, per quanto non fisico – fa legge affinché il significato sia pensabile scientificamente. Qui vediamo l'entrata in scena della scienza. Il significato sarà scientificamente pensabile nella misura in cui questo campo di significanti non fisico – e Lacan sottolinea questo "non fisico", vale a dire ciò che non si può ottenere dalle risorse della scienza – avrà consistenza. Ciò che dobbiamo comprendere sotto la forma seguente: esiste la scienza – non diciamo una scienza – o, ad ogni modo, esiste lo scientificamente pensabile, la cui condizione non è fisica nel senso proprio della scienza. Esiste quindi lo scientificamente pensabile, la cui condizione, ossia la consistenza del campo dei significanti, non è fisica nel senso della scienza. In quanto non è fisica, tale condizione è meta-fisica.

Ciò che dirà Lacan – in effetti, egli continua così:

> Ciò implica un'esclusione metafisica, da intendersi come fatto di disessere. Non sarà più data per scontata ormai nessuna significazione.

Considerate l'occorrenza della parola "metafisica". La metafisica, qui pensata, appare come disessere della significazione. A venire escluso da questa significazione metafisica, è il fatto che la significazione possa consistere per se stessa, ovvero che possa consistere nel suo essere

di significazione. «Non sarà più data per scontata ormai nessuna significazione»: si tratta di una significazione di disessere, poiché la significazione non può essere pensata – scientificamente, forse? – vale a dire non può entrare nel pensabile sotto la supposizione che essa riceva tale pensabilità dal suo essere. Pertanto, è necessario sottrarre l'essere alla significazione affinché la significazione sia pensabile. In fin dei conti, le cose sono chiaramente articolate: esiste una condizione metafisica del pensabile dal momento che la pensabilità riguarda il senso. Questa pensabilità del senso, che esige una considerazione metafisica, essa stessa legata al campo dei significanti, potrà essere detta produttrice di una verità del senso. Ma, allora, dovremo dire che questa verità non si ottiene come verità scientifica («scientificamente pensabile»), se non sotto la condizione di un'operazione meta-fisica sottrattiva, un fatto di disessere, un'esclusione.

Quale sarà, allora, la questione di Lacan in relazione alla definizione aristotelica di metafisica? Non ritorneremo alle origini, ma consideriamo "metafisica" nella sua chiara definizione costituita da Aristotele. Qui Lacan afferma, con vigore, che la fisica non esaurisce il pensabile, nemmeno lo scientificamente pensabile. Dal momento che "fisica" è considerata come ciò che della natura giunge al pensabile, Lacan è d'accordo con Aristotele su questo punto, sul fatto che ciò che della natura giunge al pensabile, e che si può chiamare fisica nel suo senso generico, non esaurisce il pensabile. E che, quindi, è necessario che ci sia una meta-fisica.

Ma, evidentemente, Lacan osserva subito che, in questa meta-fisica resa necessaria dalla pensabilità della significazione, non si tratta certamente della scienza dell'essere in quanto essere, come è il caso di Aristotele. Ed è anche espressamente ciò che va escluso, poiché si deve escludere l'idea stessa che il senso possieda una verità metafisica nel registro dell'essere. Non è dalla parte dell'essere che troviamo ciò che, del senso, è pensabile, ma, al contrario, è dalla parte di un fatto di disessere, e cioè di un'esclusione dell'essere. È solo escludendo l'essere dalla considerazione del senso come pensabile che ci si assicura che il senso sia effettivamente scientificamente pensabile.

Detto questo, è impressionante come quest'operazione sottrattiva, questa esclusione, sia esattamente, in senso stretto, ciò che Lacan chiama metafisica, vale a dire ciò che non è sotto la legge di una fisica qualunque. Così, certo, tutto questo è profondamente legato a quanto detto all'inizio, e cioè al fatto che il senso non è pensabile come

contenuto; non è mai dell'ordine del contenuto. Nella misura in cui è pensabile – lasciamo da parte la questione del suo essere, poiché dobbiamo attenerci alla logica del disessere –, nella misuca in cui è pensabile, vale a dire sotto condizione dell'esclusione del suo essere, il senso non è dell'ordine del contenuto. È dell'ordine dell'effetto. Bene.

Questa articolazione è estremamente potente e coerente, e determina la metafisica come: 1. Aristotelica, poiché ciò che sta dopo o a fianco della fisica ci costringe a pensare che non è vero che la fisica esaurisce il pensabile. 2. Antiaristotelica, se così si può dire, per il fatto che non è la scienza dell'essere in quanto essere ciò di cui si tratta, e ancor meno della sostanza nel senso della metafisica di Aristotele (sostanza: ciò che permane in ciò che consiste), ma, al contrario, di un disessere radicale che elimina ogni pensabilità di un contenuto a favore della pensabilità di un effetto.

Possiamo dire che, in rapporto alla metafisica, c'è un debito, e, al tempo stesso, una riserva da parte di Lacan. Un debito, poiché non si può considerare il pensabile nello stretto registro del fisico, quali che siano le estensioni che si danno a questa parola. Una riserva, nel senso che, pur non trattandosi del fisico, non si tratta nemmeno del contenuto del senso secondo il suo essere, o, ancora, non si tratta di ontologia – che Lacan ama scrivere, come sapete, con una *h*: *(h) ontologie – ontalogia.*[3] Altrove dirà: *voglio dire una parola senz'alcuna onta* [*(h)onte*]. Ebbene, senz'alcuna onta, possiamo, a partire di qui, riprendere il filo della nostra prima questione: metafisica, nel senso di Lacan e nel senso di Heidegger, sarebbe la stessa cosa?

Potremmo tagliar corto e rispondere di no. Giacché la "metafisica", in Lacan, non si situa nello spazio della metafisica in senso heideggeriano, per una ragione che appare banale: per Heidegger, la scienza moderna, lo scientificamente pensabile, è determinata esattamente dalla metafisica come storia dell'essere. La scienza, quindi, sarebbe per Heidegger una figura schiava essa stessa della metafisica del soggetto, mentre, per Lacan, si tratta di promuovere una scienza del senso, o, ad ogni modo, di rendere il senso scientificamente pensabile, sostenendo, praticando, un'operazione metafisica, un'esclusione metafisica che, lungi dal riguardare la storia dell'essere, è costitutiva di un disessere.

[3] Cfr. J. Lacan, *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre XVII. L'envers de la psychanalyse (1969-1970)*, Seuil, Paris 1991; tr. it. di C. Vigano e R.E. Manzetti, *Il seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi. 1969-1970*, a c. di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2001, p. 227 [17 giugno 1970].

Vedete come è assolutamente chiaro che per Lacan, né la scienza, né Descartes, sono, propriamente parlando, delle figure della metafisica, per come egli la intende. Resta il fatto che questo dialogo lascerebbe inevase diverse questioni, e non ci permetterebbe di misurare con precisione – con la spanna – lo scarto tra l'operazione di Lacan rispetto alla filosofia e la filosofia e il dispositivo del montaggio istoriale di Heidegger. Dobbiamo essere più pazienti e più rigorosi. Dobbiamo pertanto passare per Heidegger, affinché tutti abbiano qui una percezione quanto più chiara dei dati della questione.

In fondo, in cosa consiste, per Heidegger, quello che egli chiama «il carattere distintivo della metafisica»?[4] Dobbiamo ritornarvi con precisione, poiché tutto il piccolo mondo filosofico è d'accordo con la tesi della chiusura della metafisica, al punto che, alla fine, non si capisce più cosa sia chiuso o aperto.

Sul punto, vi rinvio a un testo di Heidegger che amo molto, e che ha lo strano vantaggio di non essere un testo. Si tratta in realtà delle note che trovate nel Capitolo IX del *Nietzsche* (pubblicato da Gallimard),[5] posto alla fine del Tomo II, e intitolato *Schizzi per la storia dell'essere come metafisica*. Queste note risalgono al 1941. In questo testo, quasi stenografico, Heidegger prova a raccontare a se stesso la storia dell'essere. È la storia dell'essere raccontata ai bambini. Non so se si tratti di un racconto che ha il merito di farli addormentare, ma è la storia dell'essere ridotta all'osso, per quanto sia, al tempo stesso, – per quanto ellittica, e in alcuni casi una semplice lista di nomi – assolutamente essenziale. Le operazioni della metafisica, così come Heidegger cerca di narrarle, ci offriranno il tratto compiutamente distintivo della suddetta metafisica.

Come sapete, c'è innanzitutto – è l'inizio del «filosofare» in quanto tale – l'operazione platonica, o che si può chiamare platonica – e che Heidegger descrive come soggiogamento dell'*aletheia* da parte dell'*idea*, vale a dire come soggiogamento della verità come non-nascondimento, disoccultazione, con la cesura luminosa dell'idea. Questo ribaltamento stabilirà il «rilasciare l'ente nella presenza», o la cesura

[4] M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, Verlag Günther Neske, Pfullingen 1961, tr. it. di F. Volpi, *Nietzsche*, a c. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1994, p. 911.

[5] Cfr. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*. T. 2, tr. fr. di P. Klossowski, Gallimard, Paris 2006 [1ª ed. 1971].

dell'ente, come ciò che impone il proprio dominio sul movimento di dischiusura inaugurale dell'essere. Quanto si offriva come procedente nella mera svelatezza, la figura del non-velamento dell'essere, finisce per giungere sotto il giogo della cesura dell'idea come figura della presenza del pensabile. A partire di qui, l'ente assicura nell'ordine del pensiero la sua preminenza sul movimento stesso dell'essere, poiché costringe l'essere ad essere pensabile unicamente nella forma del «che cosa è». Questo ribaltamento della questione dell'essere verso la cesura ideale di ciò che è, del *ti estin*, farà dell'essere una posizione normativa. Questo punto è essenziale. Invece di essere il movimento originario della dischiusura, o della venuta a sé nella propria essenza, o del ritornare a sé dalla disoccultazione, l'essere diventerà il nome proprio di ciò che è, vale a dire dell'ente, nel modo del «che cosa è».

Ma il punto che ritengo fondamentale è che tutto ciò avviene in quanto l'idea è contata per una. Ecco l'operazione fondamentale della cesura: qualche cosa viene al conto, c-o-n-t-o. Questa esposizione al conto, che è la prescrizione fondamentale della cesura dell'idea, è l'essere come quiddità; che cos'è che è? Buon Dio, che cos'è che è?, in quanto l'idea conta per Uno, il «che cosa è» di ciò che c'è – e che nella tradizione scolastica si chiama *quiddità* – fa sì che l'essere venga pensato come quiddità, vale a dire come ragione normativa del *quid* dell'ente.

Il che conduce Heidegger ad affermare che tale movimento è assunzione dell'Uno. Cito il passaggio conclusivo che ci riporta a Lacan:

> La preminenza del "che cosa è" porta come risultato la preminenza dell'ente stesso rispettivamente in ciò che esso è [La cesura ideale implica il soggiogamento del movimento di svelatezza o dischiusura dell'essere sotto la forma dell'ente]. La preminenza dell'ente fissa l'essere [si produce quindi una fissazione] come κοινόν [come ragione comune] partendo dallo ἕν. Il carattere distintivo della metafisica è deciso [è dunque deciso in questo modo, in questo stesso momento]. L'uno in quanto unità che unisce diventa la misura per la successiva determinazione dell'essere.[6]

Ecco dove ci conduce il movimento originario della storia dell'essere: il carattere distintivo della metafisica è la determinazione dell'essere per mezzo dell'Uno. È questo il carattere distintivo della metafisica. Si può dire così: preminenza dell'ente, avvento dell'onto-teologia,

[6] M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 911.

oblio dell'essere. Ma, dal punto di vista del tratto distintivo della metafisica, è la determinazione dell'essere per mezzo dell'Uno. In altre parole, l'Uno in quanto unità che unisce è veramente la norma per ogni successiva determinazione dell'essere. Pertanto, non si comprende il tratto distintivo della metafisica se non rinviandolo alla questione dell'Uno. È così che rielaboriamo la nostra questione: che ne è del pensiero dell'Uno in Lacan? Nella molteplicità delle sue accezioni, l'Uno lacaniano è la decisione di una posizione normativa rispetto all'essere; è pensabile, l'Uno, così come lo conta e lo racconta la psicoanalisi, come figura-chiave della disposizione metafisica? Questo problema offre, di per sé, una misura del grado effettivo di prossimità pensabile tra il dispositivo di Lacan e il motivo istoriale heideggeriano rispetto alla metafisica.

Purtroppo... Purtroppo, in Lacan la questione dell'Uno è estremamente complicata. Mi direte: in lui tutto è complicato. Più o meno. Ma la questione dell'Uno è veramente complicata. A mio avviso, ci sono due questioni estremamente complicate in Lacan: la questione dell'Uno e la questione dell'amore. Le quali sono decisamente legate tra loro. Vi ritorneremo, è la nostra traiettoria.

Non vi darò, qui, *prêt-à-porter*, una dottrina lacaniana dell'Uno. Ma, dal momento che la stiamo interrogando dalla particolare prospettiva della questione della metafisica, vi offro comunque qualche pista tratta dal resoconto – dunque, da un testo scritto – del *Seminario XIX. ... o peggio*, resoconto che trovate nel n. 5 della rivista «Scilicet». Non perdete di vista che interroghiamo questo testo alla luce del fatto che la chiave della metafisica sta in questa specie di deviamento del pensiero dell'essere verso la mera generalità comune, l'indifferente *koinon* nel segno del potere normativo dell'Uno, sorto esso stesso dalla cesura dell'idea.

Lacan comincia dicendo che l'Uno è ciò per il quale s'... oppeggia [*s'...oupire*]. Si scrive in una sola parola, viene dal verbo s'oppeggiare, *s* apostrofo oppeggiare. Si s'...oppeggia. E Lacan aggiunge una frase decisiva:

> Quelli di cui dico che si... oppeggiano sono da ciò portati all'Uno.[7]

[7] J. LACAN, ... *Ou pire*, in «Scilicet», 1975, n. 5, pp. 5-10, poi in *Autres écrits*, cit., pp. 547-559; tr. it. di A. Di Ciaccia, ... *o peggio*, in *Altri scritti*, cit., p. 539.

In questa frase, è chiaro che c'è, nell'Uno, un tocco di immaginario normativo, poiché si è portati all'Uno nella dimensione del s'... oppeggiare, che, bisogna ben dirlo, è una dimensione del peggiorare [*s'empirer*], come Lacan la indicherà espressamente subito dopo. Con questo voglio dire che il s'...oppegiare non va affatto bene. E Lacan dichiara che il non s'...oppeggiare è, dirà così, una «questione d'onore». Dunque, l'onore del pensiero consiste nel non s'...oppeggiare. E coloro che si... oppeggiano, ebbene, è all'Uno che da ciò sono portati. Dunque, l'onore del pensiero sta nel non essere portati sull'Uno. Con tutto questo Heidegger sarebbe perfettamente d'accordo.

Lacan esplicita allora il difficile onore che c'è, per lo psicoanalista, nel non lasciarsi corrompere dalla posizione dell'Uno:

> Ed ecco il punto in cui si... oppeggiano gli analisti che non riescono ad assuefarsi a essere promossi a mo' di abiezione nel posto definito come quello che l'Uno occupa di diritto, con l'aggravante che questo è il posto del sembiante.[8]

Ecco perché gli analisti si... oppeggiano, e perché sono portati verso l'Uno. Se si è analisti, e se si vuole evitare di s'...oppeggiare, ebbene, bisogna accettare d'essere promossi a mo' abiezione nel posto che è quello dell'Uno e che è il posto del sembiante. Lacan sembra pensare che la massa degli analisti non abbia alcuna voglia di essere promossa a scarto abietto nel posto assolutamente immaginario che occupa l'Uno. Di qui, essi non smettono di s'oppeggiare affinché l'Uno rimanga al suo posto, e loro nel loro, che consiste nell'essere un magnifico Soggetto supposto sapere di cosa sia il poveretto che li consulta.

Ordiniamo quanto possiamo di tutto questo. È chiaro che l'Uno è accordato da Lacan a una sorta di scoperta del reale che ottura un sembiante. L'Uno occupa un posto che è quello del sembiante, e che bisognerebbe occupare, se si è analisti, nella destituzione e nell'abiezione reali. Per ciò che ci interessa, consideriamo che l'Uno, per il quale già non è bene s'...oppeggiare, marca il posto di un soggiogamento del reale (abietto) per mezzo del sembiante (glorioso?). Ecco incontestabilmente ciò che dice Lacan. Se l'Uno designa una sorta di sovversione del reale da parte del sembiante, ed è per questo che si...oppeggia a causa sua, si potrebbe dire che tutto questo non si allontana poi molto dall'i-

[8] *Ivi*, p. 540.

dea della deviazione metafisica, è la sottomissione dell'essere all'Uno normativo. Tanto più che il tocco normativo è presente in Lacan, poiché i cattivi analisti, sono portati all'Uno dal fatto di s'..oppeggiare.

La terza cosa che va sottolineata in questo testo – e qui, grazie a Dio, non siamo più in alcun modo dalle parti di Heidegger – è che, dice Lacan:

> Una donna [...] non si... oppeggia per l'Uno, essendo dell'Altro.[9]

Notiamo allora che, poiché una donna non s'oppeggia per l'Uno, essendo dell'Altro, l'Uno sembra questa volta accordato al dominio universale della posizione maschile [*masculine*], che potremmo dire mascol'Uno [*mascul'Une*], e di cui una donna è la sbrecciatura, di modo che essa è sempre dell'Altro, laddove, precisamente, gli uomini s'oppeggiano per l'Uno, entrando così nel soggiogamento del reale da parte della marcatura di un posto del sembiante.

Tra parentesi: se una donna non si... oppeggia per l'Uno, essendo dell'Altro, bisogna ammettere che tutto questo testo di Lacan, tutto questo resoconto del seminario *... o peggio*, è essenzialmente femminile, poiché Lacan vi dichiara espressamente che il proprio onore è rimesso al fatto di non s'oppeggiare: «Altri si... oppeggiano. Non farlo è per me questione d'onore».[10]

Tutto questo andrebbe alla meno peggio, sebbene la registrazione rimanga comunque assolutamente singolare, nel senso del tratto distintivo della metafisica così come lo definisce Heidegger, e dunque anche nel senso di una critica della metafisica come sottomissione normativa del reale da parte dell'Uno posto in posizione di sembiante. Quella che Lacan definisce una metafisica in senso sottrattivo, vale a dire l'operazione metafisica del disessere che, sola, autorizza una verità del senso, sarebbe una critica della metafisica nel senso di Heidegger: il soggiogamento del reale da parte della potenza normativa dell'Uno. La compatibilità Lacan/Heidegger sembrerebbe dunque dimostrata. Ma come sempre in Lacan, bisogna fare un giro ulteriore, pena il ritrovarsi ad essere presi per dei polli. Lacan prenderà una prima precauzione, che ha l'estrema premura di indicarci sempre nello stesso testo, e che è questa:

[9] *Ibidem*.
[10] *Ivi*, p. 539.

> Per altro io non facevo pensiero dell'Uno, ma a partire dal detto "c'è dell'Uno" riandavo ai termini comprovati dal suo uso per farne psicoanalisi[11].

Bisogna quindi fare attenzione: tutto ciò che abbiamo detto dell'Uno, Lacan non pretende che sia un pensiero dell'Uno. Ma, allora, che cos'è? Ebbene, la determinazione della sua operazione. C'è un'operazione dell'Uno. L'Uno non interessa Lacan se non perché c'è dell'Uno, di cui si può seguire l'uso per farne psicoanalisi.

Arriviamo qui a un punto assolutamente fondamentale, intrinsecamente fondamentale. La tesi di Lacan è la seguente: se si interroga l'Uno a partire dal suo essere, si ricade in questa storia della metafisica come disessere, si pensa l'Uno in senso heideggeriano, si interoga l'Uno nel suo essere rispetto al divenire della questione ontologica. Questo, credo che lo si possa dire. Ma è la cattiva metafisica che, in ultima analisi, vi porta all'Uno, vi fa s'oppeggiare. Ogni approccio alla questione dell'Uno a partire dal suo essere non è mai altro che s'oppeggiare. Ma si può anche pensare l'Uno nel segno della buona metafisica, vale a dire secondo il suo disessere e non secondo il suo essere. Il che vuol dire pensare l'Uno secondo i termini dimostrati dal suo uso, nel senso che – ecco ciò che è assolutamente conforme col nostro punto di partenza del disessere – pensare l'Uno nelle sue operazioni non vi porta in nessun modo a s'oppeggiare.

La distinzione fondamentale fatta qui da Lacan in relazione a tale questione dell'Uno si dà tra: 1. Un pensiero del tipo: l'Uno è, e bisogna discutere a partire dal suo essere. Questo è il s'oppeggiare metafisico, poiché, in questo caso, non sfuggite alla potenza normativa dell'Uno che sottomette il reale nel posto stesso del sembiante. 2. Un pensiero del tipo: c'è dell'Uno [*y' a d'l'Un*]. Ma «c'è dell'Uno» è una tesi interamente differente da "l'Uno è". Essa non costringe a pensare l'Uno nel suo essere, ma semplicemente a scoprire che c'è dell'Uno in un registro di operazioni di cui occorre, come dice Lacan, «far[ne] psicoanalisi». E la tesi secondo la quale c'è dell'Uno è essa stessa sottrattiva, vale a dire conforme al principio del disessere. Essa pensa l'Uno come posto vuoto, come marcatura o come operazione, ma non come soggiogamento normativo.

Vorrei solamente ricordare che tale distinzione lacaniana tra l'Uno pensato nel suo essere, e cioè la tesi che l'Uno è, e la tesi che c'è dell'U-

[11] *Ibidem.*

no come potenza del conto, come potenza operatoria del conto-per-uno, è la tesi assolutamente inaugurale del mio libro *L'essere e l'evento*. Il suo punto di partenza assoluto. Questo per dire l'importanza che io attribuisco all'insieme di questa discussione difficile e tesa. In effetti, è la tesi a partire dalla quale verrà sostenuta la posizione secondo la quale non c'è, a partire dall'essere, che il multiplo, vale a dire il multiplo senza Uno. Accettare la sfida di pensare fino in fondo ciò che è un multiplo senza Uno, vale a dire un multiplo che non è un multiplo di unità, è precisamente lo scopo della mia impresa ontologica. Ora, è assolutamente necessario riconoscere che questa distinzione è lacaniana. È lacaniana, poiché considera l'esistenza di un essere dell'Uno come tratto distintivo della metafisica nel senso di Heidegger, e riserva la tesi «c'è dell'Uno» a un uso metafisico nel senso di Lacan. Vale a dire, nel senso dell'esclusione e del disessere.

Nel punto in cui ci troviamo, si darebbero allora due possibili sensi – poco importano le parole impiegate dallo stesso Lacan – del termine "metafisica": il senso heideggeriano, che riguarda la sottomissione del reale da parte dell'Uno e che si risolve nella tesi "l'Uno è". Poi, il senso lacaniano, che designa un'operazione sottrattiva per la quale l'essere è sottratto al senso, per poter pensare il senso nel registro dell'effetto. Partendo da questo secondo senso dell'Uno, si dirà che Badiou ha architettato la sua ontologia! Chiarito in qualche modo questo punto, chiediamoci ora se vi riconosciamo un tocco antifilosofico.

Abbiamo ormai a nostra disposizione una forma assolutamente nuova e precisa della messa in discussione antifilosofica – nel senso di Lacan – della filosofia. La cosa, in effetti, si dice così: la filosofia si... oppeggia? Vi segnalo che, nel testo da cui siamo partiti, coloro al quale ha da darne, Lacan, non siamo noi, per una volta non sono i filosofi, sono gli analisti! Sono loro a prenderle! Gli analisti che sono in defezione del loro proprio essere analisti – infelici, essi si... oppeggiano all'Uno, poiché non amano essere promossi all'abiezione, vale a dire al punto del reale della Cosa.

Ma noi, noi possiamo porre la seguente questione: se realmente, come sostiene Heidegger, la metafisica tutta intera, e cioè la filosofia nella sua storia destinale, è la sottomissione dell'essere all'autorità normativa dell'Uno, allora questo enunciato, tradotto da Lacan, si scriverebbe in maniera alquanto elegante: i filosofi, da duemila anni, si... oppeggiano. È proprio questo che Lacan vuole dire?

Ebbene, no, assolutamente no! Giacché tutto quello che egli dice della funzione operatoria dell'Uno di contro al cattivo Uno per il quale ci s'oppeggia, ecco che Lacan lo attribuisce... a Platone, il colpevole additato da Heidegger! Infatti, Lacan scrive, dopo la sua esposizione: *lo si trova già nel* Parmenide[12] (il dialogo di Platone). E aggiunge un'espressione che adoro: *per una curiosa avanguardia*. Lungi dall'essere l'organizzatore d'un eterno s'... oppeggiare, il grande Platone inizia il vero pensiero operatorio dell'Uno, quello che Lacan intende promuovere. La filosofia come avanguardia dell'antifilosofia! Stupefacente.

A partire da questo punto, possiamo riorientare il confronto Lacan/Heidegger. Infatti, per Heidegger, la metafisica della sostanza nel suo senso aristotelico si chiama metafisica, poiché essa è oblio e barratura [*rature*], con la sottomissione all'Uno, di ciò che si dà sotto la parola "fisica", vale a dire la *physis*; ma la *physis* è proprio la dischiusura inaugurale dell'essere nel suo nascondimento più originario. Heidegger dirà: la *physis* significa ritornare-in-sé. Lo traduce proprio così: «ritornare-in-sé».[13] Si potrebbe anche dire che in lui la metafisica è, in un certo senso, oblio della fisica. Non della fisica in senso galileiano, ma della fisica in un senso molto più essenziale, che è quello che permette di intendere ancora nella parola "fisica" la *physis*, vale a dire lo schiudersi nella verità dell'essere. Dunque, "metafisica" nel suo senso istoriale è, per Heidegger, una sorta di oblio o di barratura di ciò che, originariamente, si intende con la parola "fisica", considerata nel suo senso «più originariamente greco», o tutto quel che vi pare di questo genere. Per esempio, una storia tedesca della *Urnatur*.

Viceversa, per Lacan, la metafisica è una determinazione sottrattiva della fisica (in effetti, lo scientificamente pensabile del senso è metafisico, mai fisico), ma sempre nello scientificamente pensabile. Questo significa anche che la metafisica può essere una scienza delle operazioni dell'Uno. È solo rapportandosi all'Uno nel s'... oppeggiare che si dà decadimento della metafisica nel senso di Heidegger. Ma, in realtà, per Lacan, nel suo senso proprio e più autentico, la metafisica è la possibilità dello scientificamente pensabile non fisico, dunque sottratto alla fisica. Ma, in quanto resta scientificamente pensabile – ecco il punto decisivo – la metafisica è un'estensione dello scientificamente pensabile, e non una barratura o un oblio della fisica nel suo senso

[12] *Ibidem.*
[13] M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 921.

profondo di *physis*. Motivo per cui, va detto, Lacan è molto più vicino agli stoici che ad Heidegger. C'è in effetti una tesi stoica capitale, che è quella degli incorporali, non nel senso di un immaginario soprasensibile, ma nel senso di ciò di cui il linguaggio, i segni, offrono gli esempi perfettamente empirici. In fin dei conti, la metafisica lacaniana va compresa come: può darsi una scienza degli incorporali. In effetti, il significante non è un corpo, nel senso di ciò che la fisica può determinare come corpo. Ecco l'incorporale. Nella loro dottrina gli stoici avevano già riconosciuto e fatto spazio agli incorporali come razionalità sussistenti. Si potrebbe dire che, nella sua ispirazione di fondo, la metafisica di Lacan è aristotelico-stoica piuttosto che heideggeriana.

Ritorniamo così al cuore della questione del rapporto di Lacan con la filosofia. Certo, per Lacan, c'è un dirottamento filosofico del pensiero (che, in Heidegger, è la metafisica stessa), c'è un s'oppeggiare metafisico. Ma, punto capitale nell'antifilosofia di Lacan, questo dirottamento si rivela originariamente scisso: non c'è un'unica storia del dirottamento filosofico del pensiero. Ecco perché si danno due sensi della parola metafisica. Nel momento stesso in cui si suggerisce che il s'oppeggiare coinciderebbe con la filosofia in quanto tale, si dice: "Alt! Ma in Platone c'è esattamente una posizione d'avanguardia!". Detto altrimenti, per Lacan non c'è una storia dell'essere, certo che no. Diciamo che non c'è una storia dell'essere che sostenga il nome di metafisica. C'è una storia intricata, divisa che attraversa ciò che egli decide di chiamare metafisica. Si può dire che per lui – per usare una metafora heideggeriana – la storia della filosofia è, congiuntamente – nel senso di una congiunzione disgiuntiva, direbbe Deleuze –, la storia dell'essere e del disessere. Nel campo storico delle operazioni della filosofia, si può certamente diagnosticare qualche cosa come una storia s'oppeggiante dell'essere, e qui, in efetti, Lacan si avvicina a Heidegger a più riprese, anche per quanto riguarda l'Uno. Ma è anche possibile individuare la progressiva costruzione dell'operazione, essa stessa metafisica, del disessere. Ne risulta che il rapporto di Lacan con la filosofia, e di conseguenza il terreno della sua antifilosofia, è ben più complesso di quello di Heidegger. È un rapporto veramente tortuoso. Il rapporto di Heidegger con la filosofia è, in fin dei conti, quello di una storicità di tipo hegeliano, con le sue categorie di indagine, la sua origine, le sue tappe successive, la sua miseria attuale. È possibile mostrare come Platone, quindi Descartes, quindi Kant, quindi Hegel e, a fine corsa, Nietzsche costituiscano dei dispositivi di pensiero

attraverso i quali si effettua la storia dell'essere come metafisica. Non c'è nulla di tutto questo in Lacan, anche quando sono presenti quelle civetterie heideggeriane di cui vi ho dato il principio, che, in fondo, ruota attorno al s'oppeggiare per l'Uno. Qui, sì, qualche cosa di metafisico insiste. Ma il rapporto fondamentale di Lacan con la filosofia è di tutt'altra natura. Non è un rapporto istoriale, poiché ciò che egli vuol fare è sottoporre la filosofia a una prova. Ecco cos'è che egli chiama in causa nel terreno delle operazioni antifilosofiche. Si tratta di sottoporre la filosofia alla prova dell'atto analitico. È mettendola alla prova di questo atto che va compresa la posizione filosofica, dividendola, facendola apparire come un groviglio inestricabile di operazioni sull'essere e di operazioni sul disessere.

Avremo modo di ritornare sull'atto. Ma consideriamo una delle sue innumerevoli definizioni provvisorie nel *Seminario XX*, intitolato *Ancora*.

> Da qui scaturisce un dire che non sempre perviene a ex-istere al detto.[14]

L'atto è dunque lo scaturire di un dire che non è in posizione di pervenire sempre a ex-istere al detto. È necessario che scaturisca un dire in cui qualcosa del detto in-siste irrimediabilmente. Una sorta di fusione tra il dire e il detto? Sì, ma allora, un dire che scaturisce portando con sé una parte di non-detto attaccato in qualche modo al detto, incollato al detto. È in questo momento che c'è l'atto. Ecco perché l'atto non è il dire, ma lo scaturire di un dire-detto.

Comprendiamo cosa vuol dire tutto questo? Lo comprendiamo vagamente. Giacché, in fondo, si potrebbe dire che è alquanto simile a Wittgenstein. È lo scaturire di un dire che ha un rapporto essenziale col silenzio (con ciò che non può essere detto). Ecco il momento dell'atto.

È così che Lacan dice:

> È in questa prova che [...] può essere raggiunto un certo reale.[15]

[14] J. Lacan, *Il seminario. Libro XX. Ancora. 1972-1973*, cit., p. 22. [«C'est quand, l'act? C'est quand surgit un dire qui ne va pas toujours jusqu'à pouvoir exsister au dit».]

[15] *Ibidem*.

Quindi, l'atto è una prova consistente in uno scaturire, lo scaturire di un dire, e in questa prova un certo reale può essere raggiunto. Per il momento, ci basti questa rapida descrizione. Ma a interessarci, è quanto Lacan aggiunge – ed è formidabile:

> Posso già annunciarvi che la cosa più scocciante [*emmerdant*], quest'anno, consisterà nel sottoporre a questa prova un certo numero di dire della tradizione filosofica.[16]

Ecco il programma del seminario 1972-1973, fortemente scocciato [*emmerdé*] dal dover sottoporre i dire della filosofia alla prova dell'atto! Questo, è l'autentico rapporto di Lacan con la filosofia! Questo rapporto, lo vedete, non è un rapporto teorico. Certo, potete pensarlo quanto vi pare come un rapporto teorico, ma, nella sua essenza, non è un rapporto prevalentemente teorico o di referenza concettuale, per nulla. Il rapporto di Lacan con la filosofia è un rapporto di prova: si metteranno alla prova dello scaturire singolare di un dire-detto i dire della filosofia. La filosofia dovrà attraversare questo scaturire di un dire eteronomo a qualsiasi filosofia. E allora, si vedrà ciò che si annulla nella prova e ciò che sopravvive.

Quando Lacan si confronta la filosofia, è sempre nel registro di tale prova. Noterete che qui e di frequente egli impiega l'espressione «la tradizione filosofica». Penso, in effetti, che, in ultima analisi, per lui la metafisica non sia una figura di chiusura della storia dell'essere. Ciò che c'è, è la tradizione filosofica che veicola i due sensi della parola metafisica – il suo senso secondo l'essere, e il suo senso secondo il dissessere –, ma che non costituisce una storia, un corpo unitario lasciato in eredità dalla tradizione, e di cui si può mettere questo o quel dire alla prova del discorso analitico e del suo proprio atto.

Ma perché è scocciante sottoporre, alla prova dell'atto analitico, i dire della filosofia? Perché è la cosa più scocciante? Dal mio punto di vista, se è scocciante, è perché l'origine di questa tradizione si situa nella duplicità. Non è facile da comprendere. C'è qualcosa di essenzialmente e originariamente duplice nei dire della filosofia. E la prova, per mezzo dell'atto, della tradizione filosofica, è in larga misura la pro-

[16] *Ibidem*. [«Ce qu'il va y avoir cette année de plus emmerdant, c'est de soumettre à cette épreuve un certain nombre de dires de la tradition philosophique. Vous vous rendez compte!»]

va di questa duplicità. Lo si vede perfettamente nella figura di Socrate. Bisognerà scrivere, un giorno, il Socrate di Lacan... C'è il Socrate di Nietzsche, il Socrate di Hegel, il Socrate di Aristofane, il Socrate di Kierkegaard, il Socrate di Platone, il Socrate di Senofonte, e c'è il Socrate di Lacan. Un personaggio incredibile, il Socrate di Lacan! Ma se c'è una cosa che sappiamo, è che il Socrate di Lacan è un personaggio bifronte. C'è un Socrate, diciamo piuttosto Platone, che è di buon grado prigioniero della figura del padrone, e poi c'è un Socrate, Socrate, che è piuttosto un analista. C'è un'identificazione di Lacan con Socrate. È incontestabile. E c'è una anche zona di disidentificazione. Ma questa duplicità della figura di Socrate è una duplicità che sarebbe assai interessante confrontare con quella del rapporto di Nietzsche con Socrate. Queste due figure duplici e differenti meriterebbero veramente di essere confrontate. Questo confronto chiarirebbe allora lo statuto stesso della filosofia nella prova dell'atto analitico.

C'è un testo che m'ha sempre affascinato in *Ancora* – testo esemplificativo di questo punto e quasi all'origine dello scarto tra Lacan e Heidegger. Lacan ricorda che c'è l'Altro, che l'Altro è un buco, che fonda la verità, ecc., e passa allora a parlare della scienza. Dice così:

> Che il pensiero agisca nel senso di una scienza solo in quanto è supposto al pensare, vale a dire in quanto l'essere è supposto pensare, è quel che fonda la tradizione filosofica da Parmenide in poi.[17]

Qui, di nuovo, ci si situa dalla parte della metafisica, solo che questa volta – e la cosa non farebbe piacere a Heidegger – vi è incluso Parmenide. La metafisica non inizia con Platone, ma, ben prima, con Parmenide. Giacché, Parmenide è colui che avrebbe già messo in posizione di supremazia l'Uno, supponendo che l'essere pensa. E Lacan continua:

> Parmenide aveva torto ed Eraclito aveva ragione [si rompe l'unità della costituzione iniziale della filosofia]. Lo attesta Eraclito quando enuncia nel frammento 93: οὔτε λέγει ἀλλὰ σημαίνει, ovvero *non dice né nasconde ma significa.*[18]

Così, la dottrina eraclitea della significazione apre un'altra via rispetto alla dottrina parmenidea dell'identità dell'essere e del pensie-

[17] *Ivi*, p. 109.
[18] *Ibidem.*

ro. Vedete che, per Lacan, non c'è nemmeno una matrice originaria, non c'è l'iniziale heideggeriano. È decisamente sorprendente, poiché, come sapete, Heidegger moltiplica le sue analisi, sovente raffinate, per mostrare che il movimento di pensiero di Eraclito e quello di Parmenide sono fondamentalmente il medesimo. Si può anche dire che, per Heidegger, è un sintomo tipico dell'oblio metafisico quello di credere che il dire di Parmenide si oppone al dire di Eraclito. Andate a leggervi tutti i testi di Heidegger su tale questione. Un sintomo metafisico tipico consiste nel dire: Parmenide è la metafisica dell'Uno e dell'essere, ed Eraclito è la metafisica del divenire. Ora, tutta un'operazione assai sottile di Heidegger consiste nel mostrare che questa distinzione, quest'opposizione di un pensiero del divenire o del flusso incessante dalla parte di Eraclito, e di un pensiero dell'essere immobile dalla parte di Parmenide, non è che una reinterpretazione metafisica dell'iniziale dell'essere. E se ci si avvicina a questo iniziale, si può pensare che, in realtà, il dispositivo pensante di Parmenide e quello di Eraclito coincidono.

Ora, che ci dice qui Lacan? Lacan ci dice espressamente il contrario: «Parmenide aveva torto ed Eraclito aveva ragione». Pertanto, è indubbio, per lui, che vi è una scissione originaria e non un'origine. Per Heidegger, c'è un sito originario, una schiusa originaria di cui Parmenide e Eraclito sono le istanze di pensiero indiscutibili e intricate. Per Lacan, avete una decisione iniziale: o siete nella via della coappartenenza dell'essere e del pensiero, vale a dire nella via di Parmenide; oppure siete nel disessere della significazione. Giacché, è questo il «non dice né nasconde» del Dio: nell'interpretazione eraclitea non c'è una questione di occultazione o di disoccultazione dell'essere. C'è semplicemente: significa. Ecco la via eraclitea, la via del disessere del senso.

Ma, come vedete, questa scissione originaria tra le due vie è presente sin dall'inizio della tradizione filosofica. Non è la rottura evenemenziale della psicoanalisi a costituirla, almeno nel passo citato, non è un'iniziazione freudiana, è la duplicità della filosofia. La filosofia si situerà nella duplice coesistenza delle due vie: la via parmenidea e la via eraclitea. Ne risulta naturalmente – e sarà un punto in qualche modo conclusivo rispetto alla questione da cui siamo partiti – che non è con una storia dell'essere che si può fondare l'espressione «tradizione filosofica», che d'ora innanzi considereremo come designante il rapporto globale di Lacan con la filosofia. Ma ciò che è sconvolgente, è il fatto che questa tradizione filosofica non ha avuto inizio con un'origine semplice, è cominciata in una duplicità originaria. Allora,

dove si situa l'unità di questa supposta tradizione, unità necessaria per definirsi antifilosofi? Così, Lacan compie una svolta tipica del suo stile, affermando che questa chiave è da cercare dalla parte dell'amore – ciò che complicherà ulteriormente il nostro lavoro.

Lacan, in effetti, ci dice:

> L'amore – è da molto tempo che non si parla d'altro [Questa volta ritroviamo il nostro tema unitario, la nostra semplicità non duplice]. C'è bisogno di sottolineare che sta al cuore del discorso filosofico?[19]

A seguito di tutto questo, cosa sappiamo? Sappiamo che la filosofia: 1, è basita di fronte alle matematiche; 2, tappa il buco della politica; 3, mette l'amore al cuore di tutto ciò che dice. È con tutto questo che dobbiamo sbrogliarcela nella nostra difficile questione: in che consiste l'identificazione antifilosofica della filosofia da parte di Lacan?

È di un nodo complicato, e non di una storia semplice, che si assicura la presa di posizione antifilosofica di Lacan. Infatti, apparentemente, non c'è modo di uscirne senza convocare, non solo i due termini che abbiamo tra le mani, la matematica e la politica, giacché bisogna passare per l'amore. È in questa triangolazione dell'amore, della politica e della matematica che il termine "filosofia" può infine acquisire senso, come vedremo la prossima volta sciogliendo il nodo gordiano del matema, del buco e della supplenza amorosa.

[19] *Ivi*, p. 38.

III

21 dicembre 1994

Abbiamo isolato, la volta scorsa, tre enunciati che potevano valere come un primo tentativo di identificazione della filosofia in Lacan – e nel Lacan di cui ci occupiamo qui, soprattutto quello posteriore al 1970. Vi ripeto questi tre enunciati:

– Il primo fa il punto sul rapporto della filosofia con le matematiche: la filosofia è basita di fronte alle matematiche.
– Il secondo specifica un rapporto della filosofia con la politica: la metafisica, dice esattamente Lacan, tappa il buco della politica.
– E il terzo specifica il rapporto della filosofia con l'amore: al cuore del discorso filosofico, c'è l'amore.

Qui, ci confrontiamo con un protocollo assolutamente singolare e interessante, che è quello relativo al modo in cui un'antifilosofia, quale che essa sia, identifica la filosofia. Sappiamo che questa strategia di identificazione è sempre una strategia di discredito: l'identificazione è legata allo sforzo di stigmatizzare la filosofia nella sua stessa essenza. Nondimeno, è comunque possibile vedere come i protocolli di identificazione non siano gli stessi nelle differenti antifilosofie prese in esame. È interessante individuare un dato protocollo a partire dalla rispettiva posizione filosofica, di vedere come, in che termini e a partire da quali paradigmi una determinata antifilosofia avanza un pensiero di ciò che chiama filosofia.

Percorrerò alcuni esempi canonici di antifilosofi, affinché comprendiate bene tale protocollo di identificazione. Infatti, una delle difficoltà dell'impresa di quest'anno sta nel fatto che il protocollo di identificazione della filosofia in Lacan è estremamente complesso. Direi anche che nella sua antifilosofia vi è una dimensione di obliquità. E questa obliquità è essenziale che venga pensata, poiché è essa ad autorizzare la tesi che cercherò di sostenere, secondo la quale, in un certo

senso, Lacan chiude l'antifilosofia contemporanea. Non l'antifilosofia in generale, ma un ciclo dell'antifilosofia contemporanea. Lo chiude stabilendo con la filosofia, non un semplice rapporto di discredito frontale, ma un tipo assolutamente particolare di obliquità.

Iniziamo col constatare che ciascun antifilosofo ha il suo filosofo di riferimento, il suo proprio capro espiatorio. Se ci si chiede con chi è che Pascal identifica la filosofia, è evidente che, per lui, è con Descartes. Ma in ciò che Pascal vede al di là di Descartes, c'è un'identificazione generale di quella che può essere chiamata "filosofia". Ora, è indiscutibile che, per Pascal, la filosofia è una sofisticata figura del *divertissement*. La filosofia ci svia in questo, che ci allontana dalla nostra reale situazione. E la singolarità della filosofia è che essa è propriamente il *divertissement* del pensiero. Possono esserci dei *divertissements* dell'umore, dell'esistenza, del corpo. La dottrina del *divertissement* è complessa, ma, al cuore del *divertissement* del pensiero stesso, c'è la filosofia. E questo per una ragione ulteriore, che consiste nel fatto che la filosofia ha la pretesa di parlare di Dio. L'opposizione canonica è, evidentemente, quella tra, da una parte, il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, e, dall'altra, il Dio dei filosofi e dei dotti. In realtà, la questione dell'identificazione della filosofia passa per la questione dell'identificazione di Dio. E il Dio concettuale dei filosofi – il Dio-concetto, possiamo chiamarlo così – è, in fondo, la forma definitiva del *divertissement* rispetto a ciò che, nell'esistenza reale, può annodarsi al Dio vero, al Dio sensibile al cuore, e al Dio della rivelazione. La filosofia è colta nel suo centro autentico come ciò che, col suo concetto della divinità, svia dalla divinità reale, ossia quella che non può realizzarsi se non nella forma di un parametro intimo dell'esistenza.

C'è chiaramente un altro dato tipico dell'antifilosofia in Pascal, ma che si ritrova un po' dappertutto: l'identificazione della filosofia, l'identificazione del Dio-concetto, del Dio dimostrabile si accompagna all'apparizione di ciò che, sulla scia di Deleuze, potremmo chiamare un contro-personaggio, vale a dire un contro-personaggio proprio in rapporto al filosofo. In effetti, un aspetto dell'antifilosofia, non sempre riconosciuto, ma, a mio avviso, assolutamente essenziale nella strategia antifilosofica, è che l'antifilosofo parla sempre come se non avesse nessun interesse a rivolgersi ai filosofi. È una torsione molto importante. La trovate anche in Lacan. I suoi testi sul filosofo si premurano sempre di dire che tutto questo è indirizzato agli analisti. Non si tratta affatto di intavolare una dialettica in cui dialogare con il

filosofo. Il suo caso è regolato o perduto. Quello che chiamo il contro-personaggio, è il personaggio al quale ci si rivolge nel movimento stesso di identificazione della filosofia; e questo personaggio non è mai il filosofo. Un'autentica antifilosofia è sempre un dispositivo di pensiero che deve strappare qualcuno ai filosofi, sottrarlo alla loro impresa. Questo qualcuno, che io chiamo il contro-personaggio, è quello che bisogna riunire all'atto. Gli antifilosofi pensano che non ci sia alcuna possibilità di riunire i filosofi all'atto, dal momento che, proprio così, essi sono coloro rispetto ai quali tale atto si costituisce come anti-filosofia. Ecco perché, in Pascal, l'identificazione negativa della filosofia è destinata al libertino. È a lui che ci si rivolge. È lui l'uomo al quale ci si rivolge in tutta questa faccenda. E il libertino non è Descartes, è un altro personaggio, un'altra configurazione. È colui che potrebbe forse subire l'influenza Descartes, o cadere sotto il suo incantesimo. Il libertino è colui che bisogna strappare alla filosofia e consegnare al pensiero vero, che è il cristianesimo così come lo pensa Pascal.

Qual è il contro-personaggio di Lacan? Ebbene, è lo psicoanalista. Non l'analista in quanto identico alla posizione antifilosofica di Lacan, ma l'analista in quanto posizione in bilico, incerta. Lacan ritiene sempre che, in definitiva, non bisogna fidarsi degli analisti. Bisogna sempre ricondurli a forza all'atto analitico. Sarebbe straordinario poter comporre un'antologia degli insulti rivolti da Lacan agli analisti! Sarebbe affascinante, non è vero? Nessun avversario della psicoanalisi oserebbe dire che un quarto della metà di ciò che Lacan dice agli analisti, soprattutto a quelli che vanno comodamente ad ascoltare il suo seminario. Ma è sullo sfondo di un appello essenziale che le ingiurie stesse si costituiscono. Come il libertino, per Pascal, è davvero l'uomo perduto, ma è comunque colui al quale ci si rivolge; così si potrebbe sostenere che, per Lacan, anche l'analista è l'uomo perduto. Viene sempre trattato come se si fosse smarrito. Vi sono innumerevoli testi in cui Lacan spiega che, ovviamente, gli analisti, specialmente gli analisti, e quasi esclusivamente loro, non hanno compreso nulla di ciò che egli va dicendo da vent'anni. Ma questo non gli impedisce che sia comunque a loro che egli parla con una pazienza angelica. Possiamo cogliere la stessa pazienza pascaliana davanti al libertino. Ma evidentemente queste due pazienze si incontrano nell'impazienza davanti al filosofo, che in fin dei conti si sentirà indubbiamente sollevato d'essere un po' meno ingiuriato. Molto semplicemente perché si è da sempre rinunciato a rivolgesi a lui. Gli assai rari appelli ai filosofi che si trova-

no in Lacan – ve ne ho citato uno rivolto ad Heidegger – sono evidentemente l'appello perduto, l'appello che dice, nello stesso tempo, che non ha nessuna possibilità di essere inteso. Questo è perfettamente chiaro. Per contro, Lacan non dirà mai di non avere nessuna possibilità di venire inteso dagli analisti, ma constaterà, prendendoli a frustate e a zampate, che non hanno compreso, che non comprendono, che sarà bene comprendano, che forse, un giorno, comprenderanno, che tra cent'anni comprenderanno, ecc. È un corpo a corpo, un appello antinomico. Ecco il contro-personaggio, vale a dire il vero destinatario dell'antifilosofia, coinvolto nell'identificazione della filosofia. Il punto da rimarcare è che l'identificazione antifilosofica della filosofia non è rivolta ai filosofi, ma al contro-personaggio. Il contro-personaggio, può essere il libertino, lo spirito libero, l'anima sensibile, colui che esiste, l'analista... essi compongono la galleria dei contro-personaggi dell'appello antifilosofico. Di conseguenza, quando noi, filosofi, cerchiamo di intendere questa identificazione, dobbiamo sapere che non è a noi che essa si rivolge, e che l'ascoltiamo per il buco della serratura. È una faccenda tra Pascal e il libertino, tra Lacan e gli analisti, o i suoi analisti. È una faccenda tra Nietzsche e quei pochi uomini liberi che egli cerca di identificare. Questo esercizio di reperimento del contro-personaggio al quale si rivolge l'antifilosofia, lo si potrebbe compiere a proposito di Rousseau, di Kierkegaard e di Wittgenstein. E ad ogni modo, la ricerca sarà giunta a termine quando si sarà mostrato il protocollo di identificazione della filosofia e contemporaneamente si sarà compreso quale sia il suo contro-personaggio, ossia il polo di riferimento di questa identificazione.

In Rousseau, è interessante vedere che il filosofo è un tipo alquanto singolare, è il furfante. E "furfante" è una categoria. Egli ne fa addirittura una dottrina. Evidentemente, Rousseau indica la filosofia di Voltaire, o quella di Hume. E, in questo filosofo, il filosofo dei Lumi, nella sua accezione classica, Rousseau individua una soggettività singolare, una soggettività furfante nel senso, molto elaborato dal punto di vista concettuale, secondo il quale essa non si apre alla voce del cuore, è la sua chiusura, ed elabora la dottrina del senza-cuore. Il filosofo, è colui nel quale si produce un annientamento organizzato del sensibile – del sensibile nel senso proprio di ciò che anima la soggettività. È attorno a questa figura che il protocollo di identificazione della filosofia si riunisce, anche quando mostra una grande complessità. Quindi, tale protocollo fa sorgere come contro-personaggio l'anima

sensibile popolare, il contadino che beve latte e crede semplicemente in un Dio di bontà, il personaggio che Rousseau intende sottrarre alla furfanteria filosofica eretta a paradigma.

Ecco! Potete ora esercitarvi a mostrare come in Kierkegaard il protocollo di identificazioe della filosofia riguardi la dialettica hegeliana, vale a dire ciò che si prefigge l'obiettivo di annullare puramente e semplicemente l'esistenza soggettiva, di annientare l'irriducibilità dell'esistenza nella vasta, astratta e fallace dialettica del concetto. Si dà il caso, fate attenzione, che il contro-personaggio sia la donna. È lei che permette di rendersi del tutto immuni al fascino di Hegel. Motivo per cui bisogna amarla e indirizzarla alla rigida etica del matrimonio. Questo non gli ha semplificato l'impresa, al nostro Kierkegaard, giacché sposarsi era per lui un affare al quale alla fine ha dovuto rinunciare.

Sono andato girovagando in tutto questo, per dirvi che è arrivato il momento di provare a captare l'identificazione della filosofia da parte di Lacan, tenendo sempre presente che questa identificazione non è rivolta al filosofo, ma al contro-personaggio, l'analista. Questa, tra parentesi, è un'indicazione importante, giacché significa che, per Lacan, proprio l'analista è minacciato dalla filosofia. Ma perché l'analista corre questa minaccia filosofica? Tra le altre cose, perché gli psicoanalisti sono troppo ignoranti di filosofia per misurare il pericolo che essa rappresenta. Paradossalmente, l'antifilosofo Lacan non smette di insultare gli analisti perché non conoscono la filosofia. *Ho consigliato loro di leggere il* Parmenide, *quanti l'hanno letto? Nemmeno uno, ecc.* E, tuttavia, si tratta comunque di sottrarli alla filosofia. Gli analisti devono leggere la filosofia, ma per metterla alla prova della legge definitiva del discorso analitico, e quindi non per entrare nella filosofia, ma per sapersene sottrarre. Ora, io credo che, di questa ingiunzione, si dia una ragione fondamentale: la psicoanalisi rischia costantemente di diventare un'ermeneutica del senso. Ecco perché si può dire che il suo pericolo più proprio è rappresentato dalla filosofia: dalla tentazione di dimenticare l'atto psicoanalitico a favore della posizione ermeneutica del filosofo. Trasformare la cura in una chiacchiera altezzosa.

In fin dei conti, c'è un'antifilosofia lacaniana perché qualche cosa della filosofia mette in pericolo l'atto analitico. Evidentemente, la tesi di Lacan è che la filosofia mette in pericolo l'atto analitico quanto più ci si trova fuori dalla condizione di identificare la filosofia. Ecco perché è importantissimo redarguire gli analisti per la loro ignoranza filosofica.

Ritorniamo ora ai nostri tre enunciati che vi ho ricordato all'inizio di questa lezione. Allo stadio in cui ci troviamo, possiamo dire che l'antifilosofia di Lacan fa nodo di questi tre enunciati, vale a dire che l'identificazione della filosofia si compie annodando la triplice determinazione del suo rapporto con le matematiche, con la politica, con l'amore. Dobbiamo subito domandarci quale sia il principio di questo annodo. In prima approssimazione, si può dire che Lacan contesta alla filosofia un recupero religioso del senso. A far circolare, ad annodare i tre enunciati (essere basiti davanti alle matematiche, tappare il buco della politica, e porre l'amore al cuore del proprio discorso – ma vedremo che si tratta dello sfortunato amore della verità), è il fatto di assegnare alla filosofia una funzione di senso che, nella sua struttura di fondo, è di tipo religioso. Su questo punto che accerteremo un passo alla volta, vi è, bisogna dirlo, un certo nietzschianesimo lacaniano, abbastanza formale, e per certi versi costantemente determinante. E, rispetto a questa potenza strutturale, la filosofia non è indipendente. La metafisica, la filosofia della tradizione, non è indipendente dalla logica religiosa del senso, del senso della vita, del senso del destino, del senso di colpa. Il che ci conduce al punto sul quale insistiamo regolarmente in tutta questa faccenda dell'antifilosofia: all'antinomia del senso e della verità. Vi ricordo l'assioma che abbiamo stabilito due anni fa e di cui dovremo verificare se valga anche per Lacan: per l'essenziale, un'antifilosofia sostiene sempre la supremazia del senso sulla verità. Probabilmente, si tratta della sua operazione cruciale.

In Nietzsche, ad esempio, il senso, che è sempre una valutazione, che è il prodotto della valutazione delle forze, è assolutamente primordiale, e, quanto alla verità, non è, essa stessa, che un certo registro tipologico del senso. La verità non è altro che una delle possibili figure tra le grandi valutazioni tipiche in cui si articola la potenza vitale. Grosso modo, si può dire che, per Nietzsche, la verità è il tipo categoriale della potenza reattiva. E è nella valutazione della potenza attiva che si può scoprire la chiave della questione della verità, ciò che subordina assolutamente la verità al registro della valutazione, e dunque al registro del senso.

In relazione a Wittgenstein – lo richiamo perché si tratta di una prossimità alquanto bizzarra con quanto vedremo in Lacan – il senso ha due sensi, il senso ha un doppio senso. Un primo senso è del tutto chiaro: il senso della proposizione. La proposizione ha senso, nella misura in cui raffigura uno stato di cose la cui possibilità è inscritta

nella sostanza stessa degli oggetti. Questo è il senso proposizionale o linguistico. Poi, c'è un senso silenzioso, arciestetico o etico – è la stessa cosa – che rivela l'atto, vale a dire che non si lascia inscrivere in nessun modo in una proposizione. È questo secondo senso a non potersi dire. Bisogna tacerlo: ingiunzione imperativa che pone il senso nell'ordine etico dell'atto. Questo è il senso del mondo, o il senso del soggetto – è la stessa cosa. E questo senso ha decisamente la meglio sulla verità, che è la raffigurazione di uno stato di cose esistenti – che accade, che è accaduto. Ad essere vere sono le scienze della natura, le raffigurazioni linguistiche che descrivono esattamente degli stati di cose esistenti. E questo non è molto importante rispetto al senso dell'atto etico.

Facciamo allora attenzione al fatto che Lacan lavorerà su questo punto in maniera decisamente impervia. Per Wittgenstein, la verità è pura contingenza: che uno stato di cose accada o non accada, questo non ha nessuna necessità. E come la verità è la proposizione descrittiva di uno stato di cose che accade, così vediamo che il fatto di essere vero è uno statuto contingente della proposizione. Di conseguenza, in ultima istanza, la supremazia del senso sulla verità – assiomatica antifilosofica – sarà in Wittgenstein una certa forma di supremazia della necessità sulla contingenza. La contingenza sta dalla parte della verità, mentre l'autentica necessità sta dalla parte dell'atto, vale a dire dalla parte del senso del mondo, o del senso del soggetto, ché è lo stesso.

Ad ogni modo, in Nietzsche e in Wittgenstein, con degli itinerari assolutamente irriducibili, si trova un'incontestabile supremazia attiva del senso sulla verità, anche e soprattutto se il senso non ha il suo reale che come atto e non è accessibile come figura proposizionale o linguistica. Anche in Nietzsche, l'atto, di cui si dice che «spezza in due la storia del mondo», non è dell'ordine della proposizione. Ad essere dell'ordine della proposizione è il suo annuncio o il suo bagliore anticipato. È Zarathustra, ma Zarathustra è, come dice lui stesso, il suo proprio precursore. Si situa, dunque, nel dire anteriore all'atto che, come tale, non è dell'ordine della dichiarazione o dell'annuncio. Per Nietzsche, come per Wittgenstein, la verità è, rispetto all'atto che dona senso, una figura limitata. In Nietzsche è una figura tipologica: la figura del filosofo e del prete. In Wittgenstein è una figura scientifica: la figura della scienza della natura. La figura più vivace e più essenziale dell'atto si situa sempre nel registro del senso.

Ora, come si presenta tale questione in Lacan? E come si collega all'antifilosofia? Ebbene, sfortunatamente per noi, la faccenda è assai

complicata – decisamente più complicata. Anche in questo caso, schematizziamo per avere un primo quadro d'analisi.

Si può dire che c'è un primo Lacan in cui la verità è chiaramente posta sotto l'ideale della scienza galileiana e matematizzata e dove, inoltre, la verità ha una funzione causale decisiva. La verità è – è una formula certamente approssimativa, ma non falsa – causa del soggetto. E è vero che, a questo stadio, il senso è in parte destituito. Potete riscontrare le *chicane* di questo punto prendendo in considerazione il testo di riferimento di questa prima fase: *La scienza e la verità*, negli *Scritti*.

Poi, c'è un movimento alquanto tangibile che permette di parlare di un secondo Lacan dove, come propongo di dire, la verità si trova piuttosto in posizione di eclissi tra il sapere supposto e il sapere trasmissibile. In tutta questa faccenda, cosa diviene il senso? Il punto difficile è che, in questo secondo Lacan, non è possibile sbrogliarsela nel quadro limitato della dicotomia senso/verità. Non funziona così. Perché? Perché il senso deve essere interrogato nella sua correlazione al sapere. Ritroviamo questa figura ternaria, essa stessa incompleta – ma siamo costretti a segmentare le cose: verità/senso/sapere –, dove si giocherà la questione dell'identificazione della filosofia.

In questa figura ternaria, non è possibile interrogare la funzione del senso all'insegna di un classico effetto antifilosofico di destituzione della verità. Cosa sopraggiunge, allora, al centro della scena? Tutto si basa sul fatto che il reale è parzialmente definibile a partire dall'assenza di senso. Andiamo a vedere la conferma di questo punto e la sua estrema difficoltà. Infatti, se il reale è definibile a partire dall'assenza di senso, il senso è implicato nella definizione del reale, foss'anche nella modalità dell'assenza: *ab-senso*. Ci si domanderà allora: che cos'è l'ab-senso? È parecchie cose. È l'assenza che può implicare il senso, che perlopiù è anche interna al senso. È la sottrazione del o al senso. E è qualche cosa che entra nella classica funzione della mancanza nel primo Lacan, qualche cosa che giura fedeltà al senso nella modalità della sua ritirata.

Comprendete bene come qui tutto si giochi attorno alla differenza tra ab-senso e non-senso. Regolarmente vi dico a proposito di Lacan: se si comprende questa cosa, si sarà compreso tutto. Perciò, ancora una volta, ve lo dico: se comprendiamo veramente come l'ab-senso sia altro dal non-senso, allora avremo veramente compreso il reale – ciò che non è niente e che, del resto, secondo lo stesso Lacan, si sottrae a ogni comprensione. Ma così avremo compreso dove situare l'incomprensibilità primordiale del reale.

Vi offro qualche paletto tratto da *Lo stordito*. Un primo enunciato che trovo interessante è il seguente, dove Lacan, ancora una volta, ci dice ciò che Freud ha realmente apportato di nuovo – enunciato di cui le varianti sono innumerevoli. Eccolo:

> Freud ci mette sulla strada di come l'ab-senso designi il sesso.[1]

D'altronde, sappiamo che il reale come formula generale interna al discorso analitico, vale a dire il reale come impossibile, si enuncia così: *Non c'è rapporto sessuale*. Allora, che cos'è questo sesso che designa l'ab-senso? Per sostenerne la questione, Lacan conierà la parola-macedonia adeguata: il senso-absesso. L'ab-senso designa il sesso, ma il senso nel reale, o nel non-rapporto, è un senso-absesso. Si può quindi dire che ab-senso non significa non-senso, dal momento che è senso-absesso, vale a dire che l'ab-senso indica un reale in una registrazione che può, ugualmente, essere detta registrazione del senso, anche se si tratta del senso come ab-senso. Progrediamo... giacché il senso come ab-senso è anche il senso come absesso, e è dunque il reale.

Non crediate che stia perdendo il mio filo, quello del sapere e del senso! Giacché, il punto è che – e tutto questo è consistente – il sapere trasmissibile, il famoso sapere trasmissibile di cui sappiamo che il reale è l'impasse – se c'è un sapere e un sapere integralmente trasmissibile, e se è un matema –, allora, bisogna dire che deve esservi un tocco di reale, fosse pure come impasse. E questo sapere trasmissibile, è necessario che si trovi in una correlazione con l'ab-senso, vale a dire con il senso-absesso. Quanto alla verità, essa è piuttosto il velo, lo svelamento, nella misura in cui qualcosa rimane originariamente nascosto.

Senza troppi giri di parole, potremmo dire così: 1. Il matema è ciò che è integralmente trasmissibile. 2. La verità non può che semi-dirsi. Sicuramente, non è integralmente trasmissibile. È un ragionamento incontestabile. È vero, dunque, che il sapere integralmente trasmissibile non si trova in una connessione essenziale con la verità, la quale, proprio perché è il movimento che vela e nasconde al tempo stesso, si situa in un semi-dire essenziale, capace di molte cose, ma certamente non di una trasmissione integrale. Così, potremmo sostenere che, se è del sapere che qui si tratta, è necessario che questo sapere si trovi in un legame costituente con questa funzione di senso del reale che

[1] J. Lacan, *Lo stordito*, cit., p. 448.

è l'ab-senso, il quale ab-senso è la stessa cosa che il senso-absesso. È necessario vedere bene che senso-absesso vuol dire senso reale, che il reale è il "non-c'è-rapporto", è l'absesso stesso. Ecco perché, a mio avviso, abbiamo, sul punto, la persistenza di una civetteria con Heidegger sul versante della verità, sul fatto che nella verità c'è una funzione essenziale di disvelamenteo, sul fatto che la verità si situa sempre sul bordo di ciò che essa nasconde, mentre nulla di tutto questo viene sostenuto dal lato del sapere, il quale, in quanto sapere correlato al senso-absesso, è passibile di una trasmissione integrale; di un matema.

Cito un passaggio che illustra ciò di cui stiamo discutendo qui, e che si trova ne *Lo stordito*:

> E ritorno al senso per ricordare quanta pena debba darsi la filosofia – l'ultima a difendere il suo onore di essere al passo coi tempi di cui l'analista costituisce l'assenza – per scorgere quella che è la risorsa del senso, la sua risorsa quotidiana: che niente nasconde meglio di ciò che svela, ovvero la verità: Aletheia = *Verborgenheit*. In questo modo non rinnego la fratellanza di questo dire, poiché non lo ripeto se non a partire da una pratica che, in quanto si situa in relazione a un altro discorso, lo rende incontestabile.[2]

Che ci dice qui, Lacan? Ci dice che la filosofia ha dovuto penare parecchio per vedere, dietro la questione del senso, che la verità è ciò che nasconde, e che essa è altresì questo niente che nasconde nella misura stessa in cui svela. C'è qui una civetteria con Heidegger, che sottolineiamo di passaggio e per il colpo relativamente tardivo (1972): Heidegger, è ancora la filosofia, *l'ultima a difendere il suo onore di essere al passo coi tempi di cui l'analista costituisce l'assenza*. Quanto all'analista, è nella sua pratica quotidiana che egli incontra l'absesso del senso e fa esperienza del fatto che la verità è ciò che nasconde nella misura in cui svela. Heidegger è l'unico filosofo ad essere al passo con questo punto – annotiamocelo, no? Egli salva l'onore della filosofia a costo di grandi sforzi. Tema decisamente lacaniano: per delle cose che sono il pane quotidiano dell'analista, la filosofia necessita di un lavoro infinito per arrivare a trovarne un pezzettino. Lavoriamo e facciamo l'impossibile per delle cose che anche l'ultimo degli analisti riscontra nella sua esperienza immediata. Non so se sia proprio così. Ma va bene.

[2] *Ibidem.*

Al di là della civetteria heideggeriana, osservate quale è la disposizione lacaniana:

Innanzitutto, la connessione del sapere col senso: se si tratta veramente di un sapere, è dal punto del reale che questo si dice in quanto absesso, e questa correlazione porta il nome di ab-senso.

In seguito, la correlazione del senso con la verità si dirà in termini di ritrazione e di disvelamento.

Infine, si dovrebbe supporre – per quanto si tratti di un'ipotesi un po' arrischiata, ma qui la faccio in via provvisoria – che la filosofia rimane nel dispositivo del senso e della verità, e che, non facendovi figurare il sapere in senso lacaniano, essa manca l'ab-senso, vale a dire, il reale.

È un'ipotesi abbastanza tirata sull'identificazione della filosofia, ma se risulta giustificata, diventa chiaro che il problema di Lacan non è quello del senso senza la verità. Non è questa che egli oppone attivamente alla filosofia. Il problema è che la filosofia si definisce nella relazione senso/verità, mentre è dal punto del sapere che si lascia enunciare ciò che ne è del reale in tutta questa faccenda. Reale che, colto nell'esigenza analitica, ha per contenuto l'impossibilità del rapporto sessuale. Di qui una categoria centrale che Lacan oppone, non alla verità, ma alla coppia senso/verità per come la fa funzionare la filosofia, categoria che è esattamente la categoria di ab-senso. Al faccia-a-faccia senso/verità in cui la filosofia non scoprirebbe altro che la funzione del celato e del velo – e questo quando essa ha lavorato bene, come Heidegger –, a questo isolamento della filosofia nell'accoppiamento del senso e della verità, la psicoanalisi opporrebbe, secondo Lacan, non un rovesciamento di gerarchia o di supremazia di uno dei due termini sull'altro, ma un decentramento del punto del sapere, vale a dire del reale, nel segno della categoria di ab-senso, da pensare come totalmente differente da quella di non-senso.

Ai miei occhi, buona parte della razionalità del dispositivo lacaniano, ciò che fa sì che esso si enunci come dispositivo di pensiero e di ragione e non come dispositivo di un'intuizione irrazionale, si gioca attorno al carattere razionale o meno della categoria di ab-senso. Ecco il banco di prova al quale lo sottoporrei. Capite bene perché: tutti gli irrazionalismi elaborano, in un modo o in un altro, una categoria del non-senso. Ma, in Lacan non si tratta di questo, giacché tutto si gioca attorno allo scarto radicale tra non-senso e ab-senso, o più esattamente tra non-senso e senso-absesso: l'ab-senso non è altro, in quanto nomina il non-rapporto sessuale, che il senso-absesso, il quale non è in nessun modo un non-senso.

Questa figura della razionalità si rivela decisiva per l'insieme del dispositivo lacaniano, soprattutto se consideriamo che, come vedremo, l'atto analitico consiste in una produzione di sapere trasmissibile rispetto al senso-absesso, e dunque rispetto all'ab-senso [*ab-sens*], che in definitiva si sostiene sull'assenza [*absence*]. Che l'atto faccia venire al giorno ciò che di questo giorno era, rispetto al sesso, assente, è quanto ci mostra la più elementare cura analitica. Ecco in che cosa essa è arciscientifica. È proprio sotto l'ideale della scienza che Freud ha potuto metterci, come scrive Lacan, *sulla strada di come l'ab-senso designi il sesso.*

L'antifilosofia lacaniana non sarebbe allora una nuova macinatura di un atto esistenziale che ci rivela il senso – poco importa se silenzioso o dicibile – e che ne stabilisce la radicale superiorità sullo spazio angusto e astratto della verità. Sarebbe la messa a distanza per mezzo dell'atto del mero faccia-a-faccia del senso e della verità, a favore di questo spazio dell'ab-senso o del senso-absesso, che non è controllabile che in termini di sapere.

Se ho ragione – vi racconto un po' qualcos'altro rispetto a quanto che avevo intenzione di raccontarvi, ma tanto peggio –, comprendiamo la straordinaria importanza di questa storia della *passe*. Ve ne faccio un cenno perché ci permetterà di ritornare alla filosofia. Che cos'è la *passe*? È un dispositivo che consiste nel verificare che vi sia stata analisi. Evidentemente, nella misura in cui si verifica che v'è stata analisi, si è autorizzati a dire che c'è stato analista. Ma è in questo senso che funziona. Non si verifica che c'è stato analista per dire così: poiché c'è analista, c'è analisi. Questa è la procedura dei tipi di Chicago, la procedura dell'Internazionale yankee! Al contrario, lo scopo di Lacan, che ha sempre lottato contro Chicago, mira a stabilire che c'è stata analisi, poi, in quanto c'è stata analisi, si può dire che l'analista implicato in questo *c'è* è un analista della Scuola. Non so se gliene importi un fico secco, d'essere riconosciuto come tale, ma tutto ciò significa che qualcuno ha dichiarato che c'è stata analisi e quindi analista.

Allora, come si può controllare effettivamente che c'è stata analisi? Si sosterrà tutto sull'idea di trasmissibilità. C'è qualcuno che racconterà a qualcun altro cos'è avvenuto [*passé*] in una cura analitica, poi un altro ancora lo racconterà a un terzo. E, senza entrare nei dettagli tecnici, fate bene attenzione al principio: qualcuno racconta a qualcun altro ciò che è accaduto, e questo qualcun altro lo racconta a un terzo, e il terzo dice: ebbene, ecco! Per verificare una trasmissibilità, sono

necessari due gradi di trasmissione. È abbastanza razionale. Infatti, se qualcuno racconta che è accaduto qualche cosa, non è affatto sicuro che si produca la benché minima trasmissione. Perché si sappia che c'è stata realmente trasmissione, è necessario che il secondo lo racconti a un terzo. E il terzo, i terzi, che in effetti costituiscono una giuria, dicono: ah sì, guarda qui, c'è stata analisi!

Ciò che mi interessa di questo processo sono due cose.

In primo luogo, una certa continuità empirica con le procedure scientifiche, nel senso usuale del termine. Quando, nella scienza, qualcuno ha la pretesa di aver scoperto qualche cosa – poniamo il caso di una dimostrazione matematica –, come verificare che c'è stata proprio matematica? Occorre mostrare la dimostrazione a qualcun altro o a molti altri. E questa non sarà provata davvero fino a quando questi molti altri non potranno raccontarla ad altri ancora. È così. I tre tempi sono sempre i tempi della verifica scientifica, giacché sono i tempi che attestano la trasmissibilità. Trattandosi di scienza, si può ammettere che vi è una certa figura di trasmissibilità integrale, testimoniata dal fatto che colui che pensa di aver fatto una scoperta sottopone il suo lavoro a coloro che, nelle riviste, rispondono al nome di *respondent*, che, precisamente, ne rispondono davanti a un tribunale supremo, che è generalmente il comitato editoriale di una rivista scientifica, la quale cerca, per quanto possibile, di non pubblicare troppe cazzate. Bene. Si ha dunque bisogno di questa procedura: è necessario che vada così, e che avvenga in tre tempi. Ecco perché la *passe* è una conferma empirica del carattere arciscientifico della concezione lacaniana dell'atto. La modalità d'istituzione del controllo del fatto che *c'è stata analisi* è ritagliata sul modello della trasmissibilità della scoperta scientifica che va provata grazie alla sua validazione nel mondo organizzato degli studiosi.

In secondo luogo, ciò che mi interessa ancora di più è questo: non può esservi realmente analisi senza atto analitico, poiché in tutti i pensieri di tipo antifilosofico vi è una sovranità decisiva dell'atto. Pertanto, se le prove del fatto che *c'è analisi* sono interamente dell'ordine della trasmissibilità controllata, questo significa comunque che non c'è altra attestazione dell'atto che del sapere. Giacché, nella *passe,* è certamente del sapere trasmissibile che si tratta, e solo di esso. Dovremmo allora sostenere che l'atto analitico – in quanto reale dell'analisi – non è attestato che dalla produzione del sapere trasmissibile sul quale si sostiene questo atto, e che esso valida.

Vedete che, qui, ci avviciniamo a una questione, essenziale per tutte le antifilosofie, che riguarda il carattere più o meno ineffabile dell'atto. Nell'atto, c'è qualcosa che rimane indicibile? L'atto sospende ogni protocollo linguistico? L'atto è essenzialmente silenzioso, come è il caso di Wittgenstein, di Pascal ("gioia, gioia, pianti di gioia"), e, a dire il vero, di tutta la tradizione antifilosofica? Sul punto, la posizione di Lacan risulta ancora una volta assolutamente sorprendente, innovatrice, ad ogni modo singolare.

Da una parte, in effetti, l'atto è l'atto. Vale a dire che non può presentarsi in quanto tale in una proposizione. Questo è certo. Detto altrimenti: l'atto ha luogo nel suo luogo, il divano. La sostituzione del divano al divino mi ha sempre stupito. Infatti, in Wittgenstein è il divino ad essere il luogo dell'atto.

Qualcuno in aula obietta: *No, è la poltrona, il luogo dell'atto.*

Allora, la poltrona! Ce ne sono due, notate bene, c'è la poltrona e c'è il divano. L'atto è seduto o sdraiato? Per esso ci sono due posti, due possibili localizzazioni. Quale che sia, l'atto ha luogo nel suo luogo. Bene. In questo senso, si colloca sotto la legge di non essere, in quanto atto reale, nella configurazione della proposizione. E, tuttavia, l'atto non viene attestato che nella figura del sapere. Qui abbiamo qualche cosa di assolutamente nuovo, che si può sintetizzare così: l'atto analitico non è attestato che come sapere – non come verità, poiché se la passe permette di verificare una qualche verità, che io sia impiccato! Il sapere, sì, finché si vuole, ma non è la verità ad essere in gioco – e questo perché, in fin dei conti, è il sapere che tocca l'ab-senso. D'altronde, la passe organizza l'assenza, dal momento che nel corso delle trasmissioni successive il protagonista iniziale sparisce. Tutto, alla fine, è giudicato in assenza dell'interessato, in assenza di colui che passa la passe. Per fortuna il candidato analista non è un imputato, altrimenti si potrebbe dire: ecco un tribunale dove si giudica in assenza di qualsiasi possibilità difensiva dell'imputato. Ma non è un imputato. È un... È un volontario! E tutto il problema sta qui: fino a che punto è volontario? Realmente volontario? Ma in fin dei conti... rimane pur sempre il fatto che venga giudicato in sua assenza. Credo che questo *in assenza* sia quasi la metafora scenica del fatto che, ad essere in questione, è l'ab-senso, vale a dire il senso-absesso, ciò di cui può darsi un sapere trasmissibile. E la verificazione della trasmissione, che è il protocollo stesso della passe, farebbe sì che l'atto riposi sulla correlazione singola-

re del sapere e del senso come ab-senso. Ecco perché si dovrebbe giudicare in assenza di chiunque sia stato nell'evento di questa assenza.

Ma, mi direte: che ne è della filosofia in tutto questo? Ebbene, la filosofia è ciò che non passa. Di questo, Lacan è profondamente convinto. Direi anche che lo scarto di una passe è interamente filosofico. Lo scarto di una passe, se lo si analizza – peraltro, sarebbe interessante farlo. Mostratemi un giorno la pattumiera di una passe – penso che sarebbe piena di filosofia! È ciò che non passa! E perché è ciò che non passa, il filosofico di una cura? Perché è tutto ciò che s'è trovato di ermeneutico, di piatto interpretativo, delle più svariate parlantine, di nefasta totalizzazione, di coscienza di sé in un cogito centrato, di falso sapere assoluto, dell'istanza trionfale del padrone che non rinuncia mai a sé, ecc. Che cos'è tutto questo? Ovvio, è la filosofia! Può comporsi di piacevoli sedute di discussioni filosofiche di questo tipo, la cura. Ma la speranza di Lacan è che tutto questo, ad ogni modo, non passi. Non tanto per ragioni dottrinarie – non tanto perché i giudici diranno: non è questo, è un'altra cosa rispetto all'analisi –, ma non passerà perché, nel suo stesso essere, non passa in sapere, perché resta chiuso nel binomio del senso e della verità, se va bene. Se va bene! Può essere solo un orribile pacchetto di senso, ma, se va bene, resta nel binomio del senso e della verità, e, proprio perché si trova in questo binomio, non passa. In ultima analisi, si potrebbe dire che la disposizione della passe è l'espressione definitiva dell'antifilosofia, la sua organizzazione pratica.

Anche in Wittgenstein c'è la tentazione di costruire un apparecchio antifilosofico per scoprire e smistare la lordura filosofica. È un apparecchio grammaticale. Si analizza se le frasi hanno senso oppure no. Se hanno senso, bene, sono scientifiche. Se non ce l'hanno, sono filosofiche. Motivo per cui le si scarta. Ma questo non vale affatto per l'apparecchio della passe. L'apparecchio grammaticale è un apparecchio mediocre, aleatorio. E sapere se la filosofia abbia senso o meno, in fin dei conti, è una perdita di tempo. Mentre nel caso della passe, no: sin dall'inizio la filosofia semplicemente non passa. Non abbiamo bisogno di criteri estrinseci; non deve passare. La passe sarebbe quindi la definitiva forma organizzata dell'antifilosofia.

A partire di qui, possiamo porre la seguente questione: perché è nell'ordine della psicoanalisi, e più singolarmente della sua declinazione lacaniana, che è stato inventato un apparecchio filosofico all'altezza, una macchina volta a separare le lordure filosofiche? Sono convinto,

peraltro, che Lacan avesse un'idea alquanto macchinica della passe. Essa non doveva affatto dipendere dal talento o dalla buona volontà degli uni o degli altri. Anche se i passatori o i giudici non fossero molto dotati, anche se, per dirla tutta, fossero dei veri e propri cretini, ebbene, la passe funzionerebbe lo stesso! Ecco il punto. Giacché, capite bene che, se la passe si basa sul talento delle persone, è spacciata. Non si darebbe nessuna prova di trasmissibilità. Certo, occorre un po' di competenza, è ovvio, non si sottopongono delle proposizioni matematiche a uno che non ne sappia nulla, ma, per principio, c'è una stupidità della passe, poiché bisogna vedere se passa o meno. È dunque una disposizione macchinca, e è in questo senso che parlo di un apparecchio. Un apparecchio antifilosofico, giacché, a mio avviso, lo scarto, ciò che non passa, coincide con i bla-bla, le interpretazioni brillanti, i nuovi concetti fiammeggianti, le spiegazioni psicologiche raffinate, le posture e le imposture dell'analista, e tutto questo è filosofico.

Qui troviamo una differenza decisiva tra l'antifilosofia di Lacan e l'antifilosofia degli altri antifilosofi. Dico "storica", perché riguarda la storia, la fondazione della psicoanalisi, la perenne necessità di un ritorno a Freud. Per quale motivo il "ritorno a Freud" è una parola d'ordine ricorrente nella storia della psicoanalisi? È vero, bisogna sempre ritornare a Freud, prima o poi, il che indica che non funziona come nella scienza. Nella scienza, potete ricostruire la storia delle scienze, ma non avete bisogno della parola d'ordine del ritorno a Euclide, è stato digerito da molto tempo. Allora, perché bisogna ritornare a Freud? Mi direte: la psicoanalisi non è una scienza – sì, d'accordo! – ma, nell'ordine proprio che ci interessa, che riguarda comunque la psicoanalisi come produzione di sapere, è molto importante chiedersi perché occorra periodicamente ritornare alla sua fondazione. Ebbene... occorre ritornarvi perché la grande differenza tra questa antifilosofia e quelle precedenti, sta nel fatto che essa è l'unica a poter affermare che il suo atto ha avuto luogo. Si tratta di una differenza decisiva rispetto all'atto nietzschiano, o anche wittgensteiniano, entrambi programmatici. Si offrono le condizioni dell'atto, le sue delimitazioni, i margini, i bordi, ma non si è in grado di annunciare che questo ha avuto luogo, mentre qualcosa dell'atto analitico ha avuto luogo, prova ne è il fondatore, Freud, che ha potuto scrivere *Cinque casi clinici*, e farli passare tutti e cinque davanti a un'eterna giuria della passe, e cioè davanti a tutti gli psicoanalisti, senza eccezione. Questo non significa che non si debbano ancora dare nuovi luoghi per nuovi atti, ma che è presente e dispo-

nibile la prova che l'atto analitico ha avuto luogo. Ecco perché l'atto analitico non è un programma, la psicoanalisi non è un'antifilosofia programmatica. È un'antifilosofia che, del suo atto, può sempre dire, almeno nella dimensione della fondazione freudiana: qualcosa, qui, ha avuto luogo. Detto altrimenti: c'è stata analisi, per sempre.

Ora, nulla può essere sostenuto contro questo *aver-avuto-luogo*. È probabile che non ce ne sia più, di analisi. È all'incirca quanto diceva Lacan a un certo punto: c'è n'è stata con Freud, e in seguito, non ce n'è stata più, in realtà, fino a me, Lacan. Non ce n'è stata più, o quasi nulla, e in un completo smarrimento. Ma, ad ogni modo, ce n'è stata sicuramente nella fondazione freudiana. Allora, la questione diviene la seguente: cosa cambia, per un'antifilosofia, per il fatto di sostenersi sulla convinzione che l'atto ha avuto luogo? Cosa cambia nel suo dispositivo interno per il fatto di non essere più un'antifilosofia programmatica? per il fatto di non essere più il programma dell'atto, la promessa dell'atto, l'analisi dei margini della possibilità dell'atto? Penso che tutto ciò modifichi il suo rapporto col sapere. Se l'atto ha avuto luogo, deve attestarsi nel sapere. Se l'atto non ha avuto luogo, o rimane incerto quanto al suo aver-luogo, allora si colloca al di là di qualsiasi sapere. Questa seconda situazione appare evidente negli altri antifilosofi, che sono tutti, in qualche misura, dei profeti e dei mistici. E, di conseguenza, ciò che si modifica – ma si tratta di una trasformazione capitale, se è così – è che in realtà l'atto non è più trascendente, come era invece nella totalità delle antifilosofie precedenti. In queste antifilosofie, da Pascal a Wittgenstein passando per Rousseau e Kierkegaard, c'è sempre un tocco di trascendenza nell'atto, dal momento che l'atto, in quanto programmatico, si situa fuori dalle figure reperibili o identificabili del sapere, dunque in una posizione di ad-venire, di al-di-là. Ma, se l'atto ha avuto luogo, non è più trascendente, poiché deve essere decifrabile nel sapere stesso, nella produzione del sapere. Deve passare, deve farsi riconoscere come tale nella potente passe storica. Ecco perché direi che Lacan elabora la prima antifilosofia immanente e, per questo motivo, la sua è l'ultima antifilosofia. Giacché, se è reale, allora si attesta come sapere.

Ma, allora, dobbiamo occuparci di due importanti questioni.

Prima questione: cos'è che testimonia che l'atto ha avuto luogo, non fosse che per una sola volta? In fondo si tratta della questione: che ne è di Freud? Tale questione è interna alla psicoanalisi, non è una questione di storia. Infatti, coincide con quest'altra questione: cos'è

accaduto con Freud? È accaduto qualcosa, e cosa? Tale questione, in effetti, ruota attorno all'atto. Certo, Freud ha elaborato nuove teorie, nuove ipotesi, certamente, ma non è stato l'unico, né il primo. È di ben altra gravità che si tratta. È dell'atto che si tratta: quale atto ha avuto luogo, il cui nome generale è Freud? In particolare, per la questione che ci interessa, quale atto rispetto alla filosofia? O ancora: cos'è che Freud ha interrotto della filosofia? Freud, per parlare come Nietzsche, ha spezzato in due la storia della filosofia? Ecco la prima questione. È necessario che la questione Freud, del ritorno a Freud, di chi fosse Freud, dell'autoanalisi di Freud, non si riduca a una specialità della storia della psicoanalisi, poiché, al contrario, è decisiva per la stessa psicoanalisi. Tutti gli attacchi contro la psicoanalisi, d'altronde, consistono nel dire che Freud è stato un impostore e che non ha fatto niente – nel senso dell'atto. Ecco perché la psicoanalisi esige un continuo riesame di Freud, e perché ci sarà sempre una necessità del ritorno a Freud.

Seconda questione: l'ab-senso, è ciò di cui può sostenersi, in effetti, un sapere trasmissibile? L'ab-senso o il senso-absesso, è una categoria razionale, è realmente ciò che è trasmissibile in una triangolazione con il senso e la verità? Fate attenzione all'evidente connessione tra le due questioni. Freud ha aperto qualche cosa, quest'apertura è l'esistenza stessa di un atto, e questo atto, di cui tutti sanno che riguarda il sesso nei suoi effetti di pensiero, si riassume in questo: che l'ab-senso designa il sesso, scoprendo così un punto reale del Soggetto, un punto reale di cui può sostenersi un sapere trasmissibile. Così, grazie alla scommessa di Freud, disporremo di un autentico sapere del Soggetto singolare.

Rispetto a tutto questo, possiamo istruire il processo della filosofia in termini totalmente rinnovati. In primo luogo: la filosofia ignora il registro dell'ab-senso, resta intrappolata nell'opposizione tra senso e non-senso. In secondo luogo, la filosofia, ignorando l'absesso, non può pervenire a una posizione nel reale del sapere. In terzo luogo, la filosofia non fa mai altro che mettere allo specchio il senso e la verità, e questa è la sua stagnazione speculare. Lo speculativo, è lo speculare.

Ecco perché tappa ed è tappata. Ecco perché crede di uscirsene con l'amore, l'amore della verità.

Queste inesorabili conclusioni ci lasciano, a noi filosofi, senza voce? Ecco cosa dobbiamo vedere. La prossima volta.

IV

11 gennaio 1995

Qualcuno prende la parola e pone una questione che riassume così: *La psicoanalisi si colloca dalla parte della disgiunzione del senso e della verità attraverso un sapere che poggia su un evento fondatore passato: la venuta di Freud. Non è una filosofia. È un'antifilosofia, o non è piuttosto una religione, e più precisamente una religione rivelata, che semplicemente annuncia la venuta di un secondo salvatore?*

Ci sono due aspetti nella Sua questione. Che, a dire il vero, non è una questione, ma un'articolazione.

Il primo aspetto, è che, ogni qualvolta si afferma, come faccio io stesso, che qualche cosa – se non del sapere, quantomeno del modo in cui il sapere è in connessione con la verità – si sostiene sull'evento, è chiaro che sorge la figura del cristianesimo – e, più esattamente, del cristianesimo paolino, in quella seconda fondazione che in realtà è san Paolo – come se fosse paradigmatica. Questo primo punto, che penso di aver toccato ne *L'essere e l'evento* parlando di Pascal, è inevitabile. Sarà necessario che in futuro mi confronti pubblicamente con san Paolo. Tale persistenza del paradigma cristiano può essere interpretata in due modi. Si può dire che in esso vi è l'unico vero paradigma, di cui ogni altra figura sarebbe un subappalto. Questo porta a dire che non si dà evento se non di Dio. Oppure, ci si può limitare a dire, il che è incontestabile, che qualcosa del legame tra verità e evento è stato portato alla coscienza dell'umanità nella dimensione originaria dove solitamente le cose si rivelano: nella dimensione della favola. Nel caso specifico, la favola della resurrezione di Cristo. Il che non toglie nulla alla portata formale del paradigma, ma non esenta dal prendere posizione sul carattere reale dell'evento favoloso.

Possiamo allora analizzare il secondo aspetto della Sua questione. Trattandosi della psicoanalisi, sarà necessario, come per ogni dispositivo di verità, se c'è un dispositivo di verità, che se ne possa avere

un'assegnazione evenemenziale. E il fatto stesso che ci sia questa assegnazione evenemenziale è da valutare a seconda della risposta data alla prima parte della questione. Se si pensa che in realtà c'è un solo evento sovreminente, un evento che è l'avvento della trascendenza evenemenziale in quanto tale (lo statuto della venuta, della morte e della resurrezione del Cristo), allora, ogni altro evento, quale che esso sia, ne è un subappalto o un'immagine. Viceversa, se si pensa che nei racconti religiosi non vi sia nient'altro che l'accadere finzionale della possibilità di un pensiero dell'evento, non si deve tacciare la psicoanalisi in particolare di porsi in un'origine evenemenziale, poiché è così per ogni procedura di verità. Ricordiamoci, per esempio, che lo stesso Kant, nell'*Introduzione* alla *Critica della ragion pura*, s'interroga sull'esistenza delle matematiche, e la interpreta prontamente in termini evenemenziali: questa creazione è dovuta «alla felice idea di un unico uomo»,[1] che per Kant porta il nome di Talete.

In linea generale, si potrà sostenere che ogni procedura di verità è assegnabile a un evento, sì da ammettere un'irriducibile molteplicità evenemenziale, senza un evento paradigmatico rispetto al quale gli eventi particolari sarebbero delle mere analogie. In fin dei conti, lasciando momentaneamente da parte la questione della fondazione freudiana e del suo legame con l'antifilosofia lacaniana, la questione fondamentale è questa: c'è, nella figura che connette il sorgere evenemenziale alle procedure di verità, un evento paradigmatico, oppure no? C'è un evento che, per sua propria natura, fissa una volta per tutte che cos'è un evento, vale a dire un evento con la *E* maiuscola? La grande forza del cristianesimo sta nell'aver posto tale questione al centro del suo dispositivo, vale a dire, nell'aver annunciato che c'è Evento. Certo, potevano esservene altri, ma tutti gli altri, a partire da questo momento, sono delle mere analogie o delle ombre. Infatti, se c'è Evento nel senso del sorgere in immanenza della trascendenza in sé – nel caso particolare, il sorgere di un Uomo che è Dio –, ogni altro evento di verità sarà una sua vana e languida copia. Ma se così non è, se l'Evento maiuscolo non è che una favola, allora avremo ogni sorta di nome per ogni sorta di evento di verità. Eschilo per il teatro, Lenin per la politica, Schönberg per la musica, Cantor per le matematiche... Il multiplo delle verità è anche il multiplo degli eventi ai quali si accorda un nome proprio. Compreso quello di Freud per la psicoanalisi.

[1] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Riga 1781 e 1787; tr. it. di G. Colli, *Critica della ragion pura*, Adelphi, Milano 1995, p. 19.

Ritorniamo ora alla nostra triplice questione dell'identificazione della filosofia in Lacan: il filosofo come colui che rimane basito davanti alle matematiche, come colui che tappa il buco della politica e come colui che pone l'amore al cuore del proprio discorso. Oggi, esamineremo uno dopo l'altro questi aforismi lacanoidi.

Innanzitutto, per quale motivo, secondo Lacan, il filosofo rimane basito davanti alle matematiche? Tale questione delle matematiche – non smetto evidentemente di insistervi – è estremamente importante nel dispositivo dell'antifilosofia, da sempre. Per esempio, abbiamo visto – lo ricordo proprio perché è un'inquadratura che non sarà quella di Lacan – che nel dispositivo antifilosofico di Wittgenstein o di Nietzsche, è essenziale poter postulare un'identità essenziale tra la matematica e la logica, o tra la matematica e una semplice teoria dei segni. Dopo di che, viene mostrato come l'infatuazione dei filosofi per le matematiche, che essi scambiano per un pensiero, non sia che un'illusione dalle conseguenze devastanti. Detto altrimenti, in un'antifilosofia consistente, abbiamo sempre, come prolegomeno al discredito della filosofia, una qualche tesi sulle matematiche. È il versante antiplatonico di ogni antifilosofia, nella misura in cui Platone definisce, sin dall'origine della filosofia, un particolare annodo tra filosofia e matematica. Se in Platone c'è questo annodo particolare, il ricorrente antiplatonismo degli antifilosofi dovrà sempre prendere posizione sulle matematiche per prendere posizione contro la filosofia stessa.

Certo, l'enunciato di Lacan: *il filosofo è basito davanti alle matematiche* ci ricorda che è impossibile prendere posizione sulla filosofia, senza, in un modo o nell'altro, prendere posizione sulla matematica. Ma si vede subito che la posizione di Lacan su questo punto è alquanto singolare. In Nietzsche e Wittgenstein, l'identificazione della matematica mira fondamentalmente al suo abbassamento. Mira a mostrare che ciò che la filosofia pretende di trovare nelle matematiche non esiste. O, ancora, che la filosofia attribuisce alla matematica una funzione di garanzia, di cui l'antifilosofia mostra che la matematica non può sostenerla. Ecco l'autentico centro della questione: l'antifilosofia mostrerà o cercherà di mostrare che la matematica non è un pensiero. È la sua tesi assiale. Ciò che, poco a poco, porterà a dire che essa non è altro che una grammatica, una logica, una grammatica logica, diciamo. E se essa non è un pensiero, ciò che la filosofia pretende di trovarvi di pensante, e addirittura di paradigmaticamente pensante, risulta assolutamente illusorio. L'enunciato di Lacan, in

apparenza, dice esattamente il contrario. Sembra piuttosto che il suo movimento di base consista nell'identificare la matematica come pensiero, o anche come unica possibile scienza del reale. Lacan arriverà a stabilire – in *Ancora* – che la filosofia manca esattamente la reale dimensione pensante della matematica. Vedete che è il contraltare di Nietzsche o Wittgenstein. Non si tratta di dire: la filosofia trova nelle matematiche una dimensione pensante che in realtà non esiste, ma, al contrario, si tratta di dire che la filosofia non vede, nella matematica, la dimensione pensante d'accesso al reale che vi si trova, e rispetto alla quale rimane basita.

È dunque proprio Lacan che si sosterrà sulla matematica, e non accuserà la filosofia di farlo in maniera fallace. Spiego questo punto col fatto che l'atto antifilosofico in Lacan, a differenza di quello arcipolitico di Nietzsche e di quello arciestetico di Wittgenstein, è ariscientifico, si pone cioè sotto il segno del matema. Proprio perché il suo atto si pone sotto il segno del matema – che, tuttavia, ricordiamolo, non è la matematica ma l'impasse del matematizzabile –, il rapporto con la matematica risulta rovesciato rispetto all'eredità antifilosofica contemporanea.

Si tratta ora di interpretare il *basito* [*bouché*]. Qual è questa dimensione radicale della matematica che i filosofi non comprendono, davanti alla quale rimangono basiti? Dobbiamo comprendere bene che la matematica è per Lacan una figura di ciò che potremmo chiamare l'osso della verità. Con osso della verità, intendiamo ciò che, della verità, è spogliato di qualsiasi senso. Mentre il senso partecipa della coscienza, la matematica ne rappresenta in maniera esemplare la ripulitura. La matematica, come ripete Lacan, è la scienza senza coscienza. Questo vuol dire anche, come indica ne *Lo stordito*, che, nella matematica, cito:

> [...] il detto si rinnova traendo argomento da un dire anziché da una realtà.[2]

Ecco cos'è costitutivo del discorso della matematica: che il detto si rinnova traendo argomento da un dire anziché da una realtà.

Apro una breve parentesi, per il momento ancora un po' esoterica, ma che si chiarirà nel seguito di questo seminario. Penso che Lacan non sia giunto a una vera intellezione di ciò che ai propri occhi

[2] J. LACAN, *Lo stordito*, cit., p. 448.

è la matematica se non nella dialettica del dire e del detto, e non esattamente in quella del significante e del significato. Ci sono delle complesse analogie tra le due, ma l'identificazione della matematica consiste nel fatto che il detto si rinnova traendo argomento da un dire. Il dire è, non dico un evento, ma almeno un'apparizione. È solo in quanto c'è il dire che vi è il detto. E è effettivamente nello spazio di questa correlazione tra il dire e il detto, e del modo in cui si può trarre argomento da un dire per trasformare, inventare, o rinnovare il detto, che la matematica risulta identificabile agli occhi di Lacan. La matematica si rapporta al dire, e non a una qualche realtà. Avremo occasione di mostrare come questo spazio si distingua anche da una figura che cerchi di cogliere la matematica nel ristretto campo della correlazione significante/significato, che pretenda di ridurla a un detto trasparente, un detto interamente ed esplicitamente codificato.

Ma rinviamo tutto questo a dopo.

Quale saranno le condoglianze fatte alla filosofia! Perché è un cordoglio! Grave! In uno dei suoi ultimi testi, dopo aver citato Tristan Tzara, Lacan dice: *Insorgo, se così posso dire, contro la filosofia.*[3] Devo ritrovarvi il passo... è così bello! È un testo che data 18 marzo 1980, e si intitola *Monsieur A*. Lacan s'è imbattuto in questo titolo di Tristan Tzara, titolo dadaista: *Monsieur A, l'antifilosofo*. Lacan ricorda di passaggio che, quando ha passato, a Tristan Tzara, il testo *L'istanza della lettera*, la cosa non gli ha fatto nessuna impressione. *La cosa non gli ha fatto né caldo né freddo*, scrive Lacan – proprio lui che è un antifilosofo! –, *credevo comunque*, si duole Lacan, *di dire qualcosa che si prestava ad interessarlo. Ebbene, niente affatto. Vedete come ci si sbaglia. L'istanza della lettera* non ha suscitato nessun interesse nel lettrista Tzara, nell'antifilosofo Tzara. Ma probabilmente aveva delle buone ragioni, Tzara, per non interessarsi in maniera specifica, in quanto antifilosofo, all'istanza della lettera. Probabilmente è stato perspicace... Malgrado tutto, Lacan commenta il lettrista che è rimasto indifferente alla lettera nella sua istanza. Cito, aggiungendo qualche interpunzione di passaggio:

> Questo Signor A è antifilosofo. È il caso mio. Insorgo, se così posso dire, contro la filosofia. Ciò che è sicuro è che è una cosa finita [ecco la civetteria con la tesi della fine della filosofia]. Anche se mi at-

[3] Id., *Monsieur A*, in «Ornicar?», n. 20-21, 1980, p. 17; tr. it. di A. Succetti, *Il signor A*, in wapol.org.

tendo che se ne sviluppi un rigetto [prudenza, quantomeno]. Questi nuovi sviluppi sopraggiungono spesso con le cose finite. Guardate questa Scuola arci-finita [si sente la dissoluzione in tutto questo]: sino ad ora, vi erano lì dei giuristi divenuti analisti; ebbene, ora si diventa giuristi per il fatto di non essere divenuti analisti [era l'epoca in cui si andava di processo in processo dopo la dissoluzione].

Notate che l'insorgere contro una cosa che si dichiara finita sarebbe un semplice calcio dell'asino. Lacan, che è tutto fuorché un asino, ha ben chiaro che non deve essere finita al punto da rendere senza senso l'insorgervi contro. E insorge proprio contro il fatto che la filosofia rimane basita davanti alle matematiche per una ragione che, in ultima istanza, appare abbastanza chiara: nel suo rapporto con le matematiche, la filosofia manca assolutamente il fatto che il rinnovamento del detto si radica nel dire, e s'immagina che riveli un qualche senso. La filosofia affronta la matematica per mezzo di un'ermeneutica latente o esplicita che ristagna nella coppia della coscienza e della realtà. Viceversa, per non rimanere basiti davanti alle matematiche, bisogna stabilirsi nella coppia del dire e del detto. Detto altrimenti, come sempre la filosofia ha la pretesa di dare senso alla verità. Ora, la matematica è sottratta al senso. È un dire in-sensato che si realizza come detto assoluto (integralmente trasmissibile). Ed è esattamente questo che la filosofia non coglie. Pertanto, donatrice di senso, l'operazione della filosofia rimane, rispetto delle matematiche, un'operazione religiosa.

Ho più volte sottolineato che la questione della religione, la questione del cristianesimo, è centrale nel dispositivo antifilosofico. C'è sempre una correlazione tangibile tra l'atto inaudito e senza precedenti che l'antifilosofia oppone al concetto astratto del filosofo, e la religione come attiva donazione del senso dell'esistenza. Ora, Lacan rovescia, in larga misura, questa disposizione antifilosofica, e, ad ogni modo, su questo punto egli è più nietzschiano che wittgensteiniano o rousseauiano, o pascaliano. E ciò che è interessante e radicale, è che egli rovescerà il rapporto latente con la religione nel momento stesso in cui rovescerà la posizione della matematica. Nello stesso movimento in cui afferma che la filosofia manca lo scopo reale – e insensato – della matematica, Lacan non discuterà del senso, ma polemizzerà contro il senso in quanto figura ultimativamente religiosa. Così, si potrebbe dire – in maniera un po' forzata, ma nondimeno chiara – che l'antifilosofia lacaniana commuta le posizioni della matematica

e della religione in rapporto all'eredità antifilosofica: la matematica occupa la posizione di ciò che è essenzialmente mancato (e non tanto feticizzato) dalla filosofia, mentre per lui c'è una collusione della filosofia e della religione riguardo al senso. Considerate, nella *Lettera di dissoluzione* del gennaio 1980, questo enunciato capitale:

> La stabilità della religione deriva dal fatto che il senso è sempre religioso [Il pensiero è esplicito: il senso è sempre religioso].[4]

E Lacan continua, il che è non meno interessante:

> Da qui la mia ostinazione nella mia via di matemi...

Queste due formule, *la stabilità della religione deriva dal fatto che il senso è sempre religioso,* e *la mia ostinazione nella mia via di matemi,* riassumono ciò che chiamo "commutazione". Invece di opporre alla vacuità formale della verità matematica, o della pseudo-verità matematica, il silenzio del senso nella sua dimensione arciestetica wittgensteiniana o arcipolitica nietzschiana, viene opposta la via del matema al carattere irremissibilmente religioso del senso. È su questo preciso punto che la filosofia viene accusata di collusione con la religione, allo stesso modo in cui tratta la matematica, poiché essa cerca ostinatamente di situarla nella dimensione del senso, e perché, in fin dei conti, il senso è sempre religioso, e perché il valore paradigmatico della matematica consiste nell'essere il modello insuperabile di un pensiero che non ha nessun senso.

D'accordo. Ma qual è il valore di questa tesi? È vero che il rapporto storico della filosofia con le matematiche sta nell'averle disposte religiosamente nello spazio del senso? Vorrei considerare tre esempi: l'esempio platonico, l'esempio cartesiano e l'esempio hegeliano. Nei tre casi, come vedremo, la tesi lacaniana trova degli appigli incontestabili, ma anche, a mio avviso, delle altrettanto incontestabili obiezioni.

Vediamo innanzitutto gli appigli. Consideriamo, in Platone, il *Menone,* un testo sul quale Lacan è ritornato a più riprese. Conoscete, suppongo, la scena canonica in cui Socrate interroga uno schiavo per

[4] Id., *Lettre de dissolution,* in «Ornicar?», n. 20-21, 1980, p. 9; tr. it. di A. Di Ciaccia, *Lettera di dissoluzione,* in *Altri scritti,* cit., p. 314.

mostrare che questo schiavo può comprendere un problema di geometria – il problema della duplicazione del quadrato – e per mettere in scena, a partire di qui, la teoria della reminescenza, dicendo: lo schiavo può comprendere questo difficile problema pur non avendolo mai studiato. Pertanto, è necessario che l'idea soggiacente a questo problema sia in qualche modo già virtualmente all'opera nel pensiero "ignorante" dello schiavo. Qui, abbiamo un rapporto incontestabile della filosofia con le matematiche, poiché questa esperienza, questa esperienza di pensiero – interrogare un ignorante e mostrare che tale ignorante possiede un sapere senza saperlo, un sapere che si potrà rivelare – implica che ci sia sempre un'antecedenza del sapere rispetto a se stesso. E questa antecedenza del sapere a se stesso, verrà chiamata reminiscenza, la quale – ma è una pista che abbandono immediatamente – potrebbe essere il nome platonico dell'inconscio freudiano.

Questa teoria presta il fianco a una critica antifilosofica lacaniana di Platone? Sì, incontestabilmente. Perché? Perché ciò che è in causa è proprio la venuta alla coscienza di questo sapere, quale che sia il suo luogo iniziale. Detto altrimenti, si stabilisce la venuta della matematica alla coscienza sulla base di un frammento di realtà. Giacché, se si guarda bene, ciò che fa venire alla coscienza dello schiavo il processo di comprensione del problema matematico sottopostogli, è in effetti la sua figura. È solo tracciando la figura, la diagrammatica della cosa, che la coscienza dello schiavo viene risvegliata ai concetti in gioco. Si può dire che, in questo rapporto tra la venuta alla coscienza e la diagrammatica figurale (il quadrato, la sua diagonale vanno tracciati e devono fungere da base alla comprensione cosciente dell'enunciato matematico), Platone mostra come la matematica sia sempre passibile di un'inscrizione nello spazio costituito dalla coppia coscienza e realtà, e che è a partire da tale spazio che essa produrrà un senso valido per tutti e per ciascuno, compreso un ignorante come lo schiavo. Pertanto, nel *Menone* abbiamo un'esperienza filosofica nella quale la matematica è convocata per stabilire che essa ha senso per lo spirito, se si ha modo di ricondurla alla coppia della coscienza e della realtà. Questa esperienza cruciale confermerebbe il processo di Lacan, per il quale il filosofo rimane basito davanti alla matematica, in quanto cerca sempre di situarla laddove essa non è, nella coppia coscienza/realtà. Dunque, agli occhi di Lacan, l'operazione di Socrate nel *Menone* sarebbe, in ultima analisi, una mistificazione, consistente nel produrre la coppia coscienza/realtà secondo un artificio dialettico

che cancella la correlazione tra il dire e il detto come essenza vera e propria della procedura matematica.

Se ora consideriamo l'esempio cartesiano, a colpire è il fatto che la matematica è utilizzata, nella filosofia, come paradigma metodico di un'altra cosa rispetto ad essa. Conoscete tutti il celebre passaggio: *quelle lunghe catene di ragioni...*[5] di cui la matematica offre il paradigma e il modello. L'intero scopo sta nel costituire una metafisica veramente fedele a questo paradigma. Ma si vede bene che qui la matematica è considerata come metodo, più esattamente come paradigma metodico, affinché, armati di questo paradigma, si possano produrre dei concatenamenti propriamente metafisici, senza che, dirà Lacan, Descartes ammetta che in realtà la matematica non può essere paradigmatica per una realtà significante, poiché non rinnova il suo detto che a partire dal suo dire. Qui, la correlazione tra dire e detto è essenziale. Giacché, se la matematica non rinnova il suo detto che a partire dal suo dire, questo significa che non può essere paradigmatica per un effetto di senso o di realtà che le sarebbe eterogeneo. Perciò, l'idea stessa di metodo nel suo senso cartesiano rappresenta un modo di ristabilire il rapporto della filosofia con la matematica in uno spazio di senso.

Infine, se consideriamo l'esempio hegeliano, quello che ha in mente Lacan ne *Lo stordito*, e se questa volta consideriamo l'immensa nota nella *Logica* di Hegel sul calcolo infinitesimale, allora qui la situazione è ancora più chiara, poiché Hegel mira a dire, per essere assai schematici, che l'infinito matematico è un infinito che certamente esiste in sé, ma che non comprende nell'elemento del *per sé* la sua propria intelligibilità. In effetti, si può dire che ciò che Hegel bolla come mancante nel concetto matematico dell'infinito, è esattamente l'elemento della coscienza in senso hegeliano, in quanto elemento di interiorizzazione. Tutto questo significa che, per Hegel, l'infinito matematico è scisso dal suo proprio senso. Ciò che egli chiamerà il concetto speculativo dell'infinito consiste proprio nel restituire all'infinito il movimento del suo senso, movimento rispetto al quale l'invenzione matematica rimane cieca. Sicché, qui troviamo quasi immediatamente il binomio senso/coscienza o senso/interiorizzazione, inteso come mezzo volto a completare la matematica per condurla al senso nello spazio della filosofia.

[5] R. Descartes, *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*, Leiden 1637; tr. it. di M. Garin, *Discorso sul metodo*, in *Opere filosofiche*, Vol. 1, a c. di E. Garin, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 303.

In questi tre esempi che ho schematizzato al massimo, senza, credo, averli deformati nell'essenziale, si vede molto bene dov'è che si radica la tesi lacaniana. È vero che, da parte della filosofia, c'è un'operazione sulla matematica che tenta di liberarne il senso – di farne addivenire il senso – e, al tempo stesso, di articolarla alla coppia della coscienza e della realtà. Tuttavia, a mio avviso, è possibile sostenere, se non il contrario, quantomeno che il contrario è tanto vero almeno quanto il suo contrario. Pertanto, qui ci troviamo al cuore di una linea di contatto tra filosofia e antifilosofia.

Che cos'è che Platone, nell'analisi che ne fa nella sua *Repubblica,* contesta alla matematica? Le contesta esattamente di funzionare a partire da ipotesi di cui non dà conto. Al che egli opporrà la dialettica filosofica che, come tale, si appropria dei princìpi o eventualmente di *un* principio. Ma l'unico principio è ciò che è intellegibile per se stesso e, al contempo, origine dell'intelligibilità, e che pertanto è incondizionato, non ipotetico, anipotetico. Bene, tutto questo è noto! Tuttavia c'è da chiedersi: che vuol dire che la matematica non comincia che a partire da ipotesi di cui non dà conto? Vuol dire che Platone vede perfettamente che quello che origina la matematica è un puro dire. Questo, lui lo sa, non si può dire che non l'abbia colto. Egli, in effetti, afferma che il movimento della matematica è sotto la garanzia di un dire – quella che in termini contemporanei noi definiamo la dimensione assiomatica della matematica: qualche cosa è innanzitutto detta, e in seguito c'è un concatenamento fedele a questo primo dire costituente. Il detto procede intrinsecamente da un dire.

Ma, mi direte: Platone, giustamente, tutto questo lo contesta alle matematiche. È necessario, egli dice, risalire fino al principio che è nell'intelligibilità, e non limitarsi alle conseguenze del suo primo dire. È vero. Tuttavia, una cosa è dire che egli contesta alle matematiche tutto questo, altra cosa è dire che gli sfugga l'essenza delle matematiche. In vero, sono profondamente convinto che Platone, pur facendone un'obiezione, abbia un'intuizione assolutamente corretta di ciò che è in gioco con la matematica, una defezione del senso che ha origine nel primato del dire. Egli critica la limitazione del pensiero matematico, ma non è affatto "basito" davanti alla natura che Lacan riconosce a questo pensiero.

Interviene qualcuno: *Ma se così stanno le cose, come vanno compresi i lunghi paradossi dell'Uno e del multiplo nel* Parmenide*?*

Ma, questi paradossi, possiamo lasciarli da parte per il momento, poiché non chiamano in causa, non convocano in alcun modo le matematiche.

L'interveniente insiste: *D'accordo, ma il loro discorso segue una logica.*

Attenzione! La logica e le matematiche, non sono affatto la stessa cosa, anche se oggi le logiche sono formalizzate in un apparecchio che assomiglia a quello delle matematiche. Inoltre, il nostro esame, per ora, riguarda la lettera dei testi, in quanto essa fa sintomo della discordanza tra filosofia e antifilosofia. Il nostro obiettivo è alquanto mirato: si tratta di sapere, partendo da un ascolto letterale dei testi, se la tesi lacaniana secondo la quale la filosofia è basita davanti alle matematiche poiché il suo discorso cerca di infettarle col senso, sia fondata o meno. Allora dico: sì, in un certo senso, ci sono dei testi che autorizzano questa obiezione, ma ce ne sono altri che vanno nella direzione opposta. Il fatto che la matematica si sostenga sul puro dire è una cosa che Platone vede perfettamente, e che secondo lui fonda la distinzione tra filosofia e matematica. Ecco l'essenziale. La tesi di Platone non mira a un assorbimento della matematica in una esteriorità rispetto ad essa, in un'ermeneutica del senso. Platone vuole dire: le matematiche, e questo è magnifico, vanno studiate per dieci anni o giù di lì, ma noi, in quanto dialettici, abbiamo un'altra prospettiva, un'altra ambizione, un altro proposito, che sostituisce, alle conseguenze rigorose di un dire insensato, la potenza di pensiero dei princìpi. C'è in Platone una distinzione tra dialettica e matematica che coincide esattamente con la distinzione tra la dialettica del senso e la prescrizione del dire. La matematica sta sotto la legge della prescrizione del dire. In Platone, la filosofia mira all'autofondazione del senso, ma in una postura di scarto con l'opinione, con l'esperienza immediata, e, rispetto a tale postura di scarto, le matematiche rappresentano un modello, un sostegno decisivo. Che, da qui, consegua che bisogna riconoscere che le matematiche sono incapaci a dispiegare la dialettica del senso, questo significa, dopotutto, riconoscere che, in effetti, esse rappresentano qualcosa come l'osso del pensiero, vale a dire qualcosa che, per il fatto d'essere nel puro sostegno di rinnovamento del suo detto a partire dal dire, non è in grado di affrontare o dare inizio a una problematica attiva del senso, e di rispondere alla questione: che cos'è la vita vera? Anche se, per comprendere il corpo del vero, bisogna conoscerne molto bene le ossa.

In rapporto a Descartes, è incontestabile, l'abbiamo detto, che l'uso metodico della matematica significa che si riprende dalla matematica una disposizione formale che, in seguito, viene investita nelle operazioni di produzione del senso. Tuttavia, c'è almeno un punto, nel movimento di pensiero di Descartes, che propone tutta un'altra identificazione delle matematiche: per lui, gli enunciati matematici hanno una posizione particolare in rapporto all'operazione del dubbio. Perché? Perché, in effetti, gli enunciati matematici sono, innanzitutto e in primo luogo, ciò di cui è impossibile dubitare. Gli enunciati – le verità matematiche, come le chiama lui – non possiamo metterli in dubbio. Per dubitarne, abbiamo bisogno del dubbio iperbolico, vale a dire, non del dubbio soggettivo, la negazione semplice, ma un'iperbole del dubbio che chiama in causa degli operatori assolutamente straordinari: il genio maligno, il Dio ingannatore. Niente di meno, direbbe Lacan, che l'ipotesi di un Altro malvagio, vale a dire di un Altro di cui il nostro pensiero sarebbe il burattino. Si tratta di una tesi che naturalmente Descartes in seguito rifiuterà. Ma, alla fine, si tratta niente meno che di questo. Il che vuol dire che le verità matematiche sono tali che, in quanto detti, costringono il soggetto, non – ed è tutta l'acutezza della cosa – per effetto di una qualche realtà, giacché, quanto alla realtà, è da un pezzo che la si è potuta mettere in dubbio: che ci sia qualche cosa, un mondo esteriore, un mondo *tout court*, in breve, tutto ciò che è all'insegna della realtà, il dubbio ordinario – con qualche artificio retorico – può sospenderlo. Ma, per le verità matematiche, è necessario il dubbio iperbolico. Qui, la matematica si situa nello scarto tra il dubbio e il dubbio iperbolico. È l'iperbole. Questo vuol dire che tra matematica e soggetto in senso cartesiano, c'è un annodo singolare che effettivamente non passa per la realtà. Si può allora certamente sostenere che è perché le verità matematiche, appartenendo all'ordine del dire, non si sostengono su nessuna realtà che il dubbio sulla realtà non le tocca.

Non è affatto vero, dunque, che Descartes non pone la matematica che di sbieco rispetto al metodo, nella coscienza e nel senso. È vero anche che le pone [le matematiche] in questa posizione di eccezione che le annoda al soggetto in una figura dove la realtà si trova sottratta. Ciò che è al tempo stesso conciliabile – e sta qui il suo colpo di genio – con l'idea della loro contingenza ontologica. Giacché, come sapete, le stesse verità matematiche sono create da Dio. Esse, dunque, non hanno, al livello del loro stesso essere, nessuna necessità. Descartes ha in-

ventato questa figura straordinaria, e in fondo decisamente lacaniana, delle verità – poiché le chiama così – che non si sostengono su nessuna garanzia d'essere, nel senso della necessità. Tali verità sono sospese alla pura libertà divina, e tuttavia sono vincolanti per il soggetto. Che la matematica venga individuata come ciò che, dipendendo dall'evento del dire, è evenemenziale e contingente, e che, tuttavia, non dipendendo dalla realtà, è assolutamente necessaria – necessaria sotto l'autorità del dire – tutto questo permette di sostenere che, sul punto, Descartes ha fondato il regime specifico della discorsività matematica.

Così, al di là dell'operazione di appropriazione rappresentata dall'idea di metodo, non credo si possa sostenere che in Descartes ci sia una mancanza quanto all'identità autentica della discorsività delle matematiche. Al contrario, direi che Descartes ha elaborato un pensiero particolarmente radicale delle verità matematiche, un pensiero disgiunto dalla coppia senso/realtà o, in altri termini, disgiunto dalla religione. C'è in Descartes un pensiero radicalmente non religioso della discorsività matematica, proprio perché le verità matematiche sono create (da Dio, nel lessico di Descartes, ma questo non ha qui la benché minima importanza).

Infine, se torniamo al mio terzo esempio, l'esempio hegeliano, che ha in mente Lacan, si tratta di un esempio assolutamente interessante, poiché, nella nota 1 de *Lo stordito*, Lacan, come ho già mostrato, dopo aver riconosciuto che Hegel era edotto di matematica – perché *quando dico: basito, non significa ignoranza, non significa: non conoscere* –, scrive, in un secondo tempo, che Hegel dice quasi la stessa cosa di Russell, e poi, in un terzo tempo, che, pur dicendo la stessa cosa di Russell, a differenza di quest'ultimo, ne rimane basito.

Per Lacan, è proprio il fatto di collocarsi all'interno della strategia e delle operazioni del discorso filosofico a offuscare la matematica, indipendentemente da ciò che Hegel ne dice – dal momento che ciò che egli dice, se detto da Russell e nel contesto in cui lo dice Russell, risulta pertinente. E Russell dice che le matematiche non hanno alcun senso, giustamente. Sul punto, vi ho appena detto ciò che dovremmo pensare. È vero che Hegel tenta di mostrare che, sottraendosi all'interpretazione, il concetto matematico dell'infinito rimane un concetto inferiore rispetto al concetto dell'infinito sviluppato dalla filosofia. Sennonché, anche in questo caso ricadiamo in quella complessa disposizione dialettica che abbiamo visto con Platone e con Descartes.

Anche Hegel sostiene che, sull'infinito, la matematica rappresenta il primo dire che valga la pena di essere riconosciuto. Intendiamoci: il primo dire non teologico, ossia il primo dire razionale nel senso stesso in cui Hegel lo intende. Allora, cosa dobbiamo riconoscere? L'insufficienza del concetto matematico rispetto alla dialettica del senso e dell'interiorizzazione, oppure il fatto che questo concetto sia inaugurale, che esso inauguri, nella dimensione del dire, dell'assiomatica, della decisione del pensiero, una figura assolutamente innovatrice dell'infinito? Hegel riconosce che la matematica è il sorgere storico del dire-vero sull'infinito. Il che, in un certo senso, rappresenta l'equivalente storicizzato di quanto sostiene Platone, nell'ordine dell'Idea, in maniera non storica, vale a dire che qualche cosa di essenziale per il pensiero viene qui inaugurato, sotto forma di un dire. Di più, e si tratta di una questione solitamente molto difficile da comprendere in Hegel, la sua tesi è che la matematica si costituisce come cominciamento. Essa sarà per sempre il cominciamento del dire-vero sull'infinito. La matematica non verrà risucchiata nel divenire speculativo del concetto. Rimarrà la figura inaugurale dell'infinito, e affinerà quel primo dire che essa è. Si chiarisce così perché ancora oggi la matematica dell'infinito inventi delle cose stupefacenti. Certo, la matematica è il dire senza interiorizzazione, ma essa è comunque assolutamente vivente e creatrice. È certamente vero, per Hegel, che la matematica, in quanto tale, non rinnoverà il suo detto che a partire dal dire e non si abbandonerà mai all'interiorizzazione del suo proprio senso. Il che gli permette di celebrarla, di riconoscerne il destino creatore, e, al contempo, di superarla in direzione dell'Idea assoluta all'interno della quale non cessa di inaugurare il tragitto dell'infinito. Ecco perché penso che sia assolutamente falso sostenere che Hegel rimane basito di fronte alle matematiche. Rispetto ad esse, egli non fa che sostenere il distacco proprio di chi ha compreso il valore di cominciamento che esse rappresentano per la questione dell'infinito, e che ha gli strumenti per riconoscerne il valore pur passando oltre. Questo distacco si pone all'insegna di un ideale piuttosto singolare – si può dire, e così dico io, un ideale che, in fin dei conti, è totalmente insostenibile – ma un ideale che credo stia al centro del suo progetto: Hegel è il pensatore della storia della filosofia, colui che ha assegnato come *telos* alla filosofia, quello di sottrarsi progressivamente alla totalità delle sue condizioni, di percorrerle al solo scopo di conquistare la sua piena indipendenza. A partire di qui, nel registro del pensiero puro, giunta all'Idea asso-

luta, la filosofia non ha più bisogno dell'arte, e nemmeno della stessa filosofia nella sua forma storica. Ecco cosa significa che l'arte è "una cosa del passato" e che la matematica rimane ferma al perfezionamento del proprio dire. La filosofia non ha più bisogno della politica, ecco cosa vuol dire fine della storia. Pertanto, essa si sottrae alle sue condizioni. Hegel ha sognato quella che chiamerei una filosofia pura, incondizionata. Naturalmente, si può dire – e sarebbe giusto farlo – che l'ideale di una filosofia pura è insostenibile. Giacché, in definitiva, la filosofia è sempre e intrinsecamente sotto condizioni evenemenziali che le sono esterne. È proprio questo che io penso su questo preciso punto, io non sono hegeliano. Ma non si può dire che Hegel abbia misconosciuto la significazione intrinseca delle matematiche, come inaugurazione per mezzo del dire di verità sull'infinito. Non si può sostenere che fosse basito di fronte alle matematiche.

Alla fine, Lacan *individe* la filosofia sulla questione del suo rapporto con le matematiche. La individe, nel senso che misconosce questo punto, per me essenziale, della filosofia, il fatto che in essa vi è sempre la resistenza immanente alla propria tentazione, la tentazione dell'Uno. Lacan sa bene che la tentazione della filosofia è la tentazione dell'Uno; ciò che lo stesso Heidegger indica come l'impianto [*arraisonnement*] dell'essere nell'Uno. Ma la filosofia non è riducibile alla sua tentazione immanente, essa è anche il modo proprio in cui ci si libera da questa tentazione. E, trattandosi delle matematiche, credo che, in effetti, si possa dire che nel *Menone* di Platone, nelle *Regole per la direzione dell'intelletto* di Descartes, e nella *Logica* di Hegel, vi siano entrambe le cose: c'è, beninteso, il modo che afferma la preminenza della filosofia sulle matematiche, il modo cioè che organizza la tentazione del senso. In Platone, questo si direbbe: sostituire i princìpi agli assiomi. In Descartes, organizzare metodicamente la metafisica. E in Hegel, superare o sussumere il concetto matematico dell'infinito. È vero, c'è tutto questo, che cade direttamente sotto il colpo della critica lacaniana. Ma in tutta la grande filosofia c'è anche l'organizzazione immanente della resistenza a tale tentazione. In Platone, questo si dirà: identificazione della matematica sotto la legge del dire, e cioè riconoscimento della sua stringenza e, insieme, della sua contingenza. In Descartes: posizione delle verità matematiche nell'ordine dell'iperbolico. E in Hegel: sulla questione dell'infinito, la matematica è inaugurale e resta tale.

Permettetemi un'osservazione: ignorando questa divisione costitutiva della filosofia, cedendo a un giudizio uniforme – decisamente heideggeriano – su un'erranza congenita della filosofia, è Lacan a mostrarsi un po', solo un po', basito davanti alla filosofia.

L'antifilosofia lacaniana consiste, in parte, nell'individere la filosofia su questo preciso punto, pur sostenendosi, in realtà, su tale divisione. È uno schema essenziale, e se se ne volesse offrire un personaggio concettuale, come direbbe Deleuze, si tratterebbe del rapporto di Lacan con Socrate. Per l'antifilosofia lacaniana, questo rapporto con Socrate, e con Socrate/Platone, è, contemporaneamente e indivisibilmente – siamo alle origini della filosofia –, un processo di destituzione e di identificazione. Socrate è il primo filosofo, ma anche il primo analista. Perché? Ebbene, precisamente perché la filosofia è pensata come indivisa e, al tempo stesso, come possibilità di utilizzarne o di investirne la divisione. Ecco perché Lacan è un po' basito di fronte alla filosofia, solo un po'. Identificandosi al Socrate di Platone per criticare Platone, egli vive a suo modo il complesso di tentazione e di resistenza alla tentazione che, sin dalle sue origini, ossessiona la filosofia.

Che ne è ora del filosofo che tappa il buco della politica? Evidentemente, la prima questione è questa: in che senso la politica è un buco? Credo che, qui, si possa davvero circolare nel nodo borromeo e sostenere che questa faccenda del buco della politica si dice secondo l'immaginario, secondo il reale e secondo il simbolico.

Vediamola innanzitutto come buco immaginario. È l'aspetto più noto e visibile: la politica è un buco in quanto innegabilmente legata all'immaginario del gruppo. Più precisamente, si può dire così: in quanto la politica si trova nell'immaginario del gruppo, è un buco immaginario nel reale del Capitale. Il reale del Capitale è il reale della disseminazione universale, della circolazione e dell'atomizzazione assoluta. È, inoltre, un certo regime del godimento, dunque del reale. Allora, nella compattezza polverosa di questo reale, la politica consiste nel produrre delle specie di colle [*de colles*] – *d'Écolles* [*di Scuolle*] – che, in realtà, sono dei momenti in cui la consistenza assomiglia a un osso bucato o poroso. Si tratta di stabilire dei pori immaginari nella consistenza disseminata e reale del Capitale e del plus-valore. È così che la politica è incollata al senso e, in quanto è incollata al senso, produce un buco immaginario, se vogliamo religioso, nel reale del Capitale. Ecco la politica come effetto di Chiesa. In Lacan, vi sono diversi nomi: effetto di colla (il collante del gruppo), effetto di Chiesa,

effetto di senso. Ma ancora una volta, direi in maniera più tecnica: buco immaginario nel reale.

Al momento della dissoluzione della Scuola [*de l'École*] nel 1980, quando l'atto di dissoluzione è vissuto da tutti come un atto politico, vi rammento cosa scrive Lacan:

> Dimostrando in atto [riecco l'atto! L'atto è l'atto di dissoluzione. E vi segnalo che la questione di sapere se può esistere un altro tipo di atto rispetto a un atto di dissoluzione sarà una delle nostre questioni conclusive] che non è per causa loro che la mia Scuola sarebbe un'Istituzione, effetto di gruppo consolidato, a discapito dell'effetto di discorso atteso dall'esperienza quando essa è freudiana. È noto quanto sia costato il fatto che Freud abbia permesso al gruppo psicoanalitico di avere la meglio sul discorso, diventando Chiesa. L'Internazionale [l'Internazionale, sono quelli di Chicago, no?], dato che questo è il suo nome, si riduce al sintomo che essa è per ciò che Freud si aspettava da lei. Ma non è essa a fare peso. È la Chiesa, quella vera, che sostiene il marxismo ricevendone sangue nuovo... con un senso rinnovato. E perché no la psicoanalisi, quando essa vira al senso? Non lo dico per un vano dileggio. La stabilità della religione deriva dal fatto che il senso è sempre religioso. Da qui la mia ostinazione nella mia via di matemi.[6]

La politica fa buco in quanto ha la meglio sull'effetto di discorso nell'effetto di gruppo... *effetto di gruppo consolidato, a discapito dell'effetto di discorso*, e, quanto a Freud, egli ha permesso *al gruppo psicoanalitico di avere la meglio sul discorso*. Pertanto, ciò che qui è in gioco del punto della politica – il gruppo come tale – fa buco quando fa colla o *Scuolla*, vale a dire quando il gruppo ha la meglio sul discorso. Questa massima: *fa buco quando il gruppo ha la meglio sul discorso*, è una massima molto importante. Perché? Perché è a partire da essa che si può comprendere come la filosofia possa tappare il buco. Essa lo tapperà producendo un discorso del fatto che il gruppo ha la meglio sul discorso. Ecco cosa verrà imputato alla filosofia nel suo rapporto con la politica: quando il gruppo ha la meglio sul discorso, si ha una specie di beanza immaginaria nel reale del Capitale, ed è tutto. Da questo punto di vista, non dobbiamo credere che la filosofia politica o la filosofia che interviene sulla politica si limiti a tappare qualcosa

[6] Id., *Lettera di dissoluzione*, cit., p. 314.

che mancherebbe. Si tratta di un'operazione molto più complicata. In realtà, quando il gruppo ha la meglio sul discorso, la filosofia sopraggiunge da dietro – come fa sempre, non è vero? – per ristabilire, nel discorso, la legittimità del fatto che il gruppo ha la meglio sul discorso. E la filosofia chiamerà tutto questo "politica". È quando la filosofia chiama "politica" il fatto che il gruppo ha la meglio sul discorso, e che ne fa discorso, che essa si situa nel suo compito di tappatrice del buco della politica. Mentre sarebbe meglio che essa lo lasciasse aperto, affinché si veda, nel buco, che il gruppo ha la meglio sul discorso e che, così, è il varco o la *débâcle* immaginaria del puro effetto di colla.

Su questo punto, citiamo il rapporto con Marx. Sempre il testo *Monsieur A*, dove Lacan insorge contro la filosofia, dove dice:

> Ho reso omaggio a Marx come all'inventore del sintomo [Egli ha reso omaggio a Marx non solo come all'inventore del sintomo. È quanto tiene fermo qui, ma, come sapete, gli ha raso omaggio come all'inventore del plus-godere, dunque di qualche cosa che riguarda direttamente il reale]. Questo Marx, tuttavia, è il restauratore dell'ordine, per il semplice fatto che egli ha re-insufflato nel proletariato la di(t)-mensione del senso. Per questo è bastato che, il proletariato, lo dicesse tale. La Chiesa lo ha preso a modello, è quello che vi ho detto il 5 gennaio [e dopo, vi ritorneremo]. Sappiate che il senso religioso farà un boom di cui non avete nessuna specie d'idea [in effetti si è già battuto su questo punto]. Perché la religione è l'alloggio originario del senso.

In fondo, se ci si riflette bene, qui viene rimproverato a Marx di essere stato filosofo. È stato filosofo per aver reinsufflato il senso nel proletariato, mentre il proletariato è un buco reale. Ecco cos'è il proletariato: un buco reale. E è questo buco che Marx ha colmato reinsufflandovi il senso. Di conseguenza, Marx ha fatto sì che il proletariato come gruppo avesse la meglio su ogni possibilità di discorso. Si può quindi dire che egli è il restauratore dell'ordine – agli occhi di Lacan – esattamente perché ha reso muto il proletariato. Si tratta di una tesi interessante, dato che, di solito, Marx viene considerato come colui che ha dato parola, la parola politica, al proletariato. Per Lacan, egli l'ha reso muto nel punto esatto in cui, marxistizzato, il proletariato è solo un gruppo. Ecco la posizione del Partito. Si è costituito in gruppo, o partito, e il partito, difatti, ha avuto la precedenza sul discorso. E scopriamo che per una sorta di retroazione, Marx è il filosofo che ha tappato il buco

in anticipo, legittimando discorsivamente il fatto che il gruppo ha la meglio sul discorso, lanciando che cosa? ebbene, *Il Manifesto del Partito comunista*, vale a dire, dicendo che il gruppo sarebbe la condizione del discorso. Ma, quando si sostiene che il gruppo è la condizione del discorso, e non il discorso la condizione del gruppo, allora si produce un effetto di tappatura del buco reale. Vi sarebbe un reale della cosa se fosse esistita una discontinuità proletaria, se così posso dire, ad autorizzare il gruppo. Lacan non ha mai smesso di istituire gruppi; il punto, allora, non sta nell'averne o nel non averne. Il punto è che bisogna evitare, se possibile, che sia il gruppo ad autorizzare il discorso.

Questa tesi lacaniana è decisamente interessante, giacché, in fondo, qual è stato il sogno di Lacan su questo punto? Il sogno?... no, il progetto, diciamo il progetto! Questo progetto, Lacan ce lo dà nel testo che vi ho letto: bisogna impedire a tutti i costi l'esistenza di un *effetto di gruppo consolidato, a discapito dell'esperienza*. L'effetto di discorso atteso dall'esperienza freudiana deve avere la meglio sul gruppo. Ma se il gruppo ha la meglio sul discorso, si produce necessariamente un effetto (reale) di buco e, insieme, un effetto (filosofico) di tappatura del buco.

Tuttavia, è possibile chiedersi cosa voglia dire tutto questo nei fatti. Del resto, tutto il mondo non smette di chiederselo! Quando Lacan dice questo, egli confessa: ho fallito. Poi, naturalmente, ricomincia come colui che non cede su questo punto. Ma dice comunque: ho fallito. Ho fallito su quale punto? Ho fallito nel permettere che il discorso analitico avesse la meglio sul gruppo, sono stato quindi come Marx, ho fatto come lui. Ho inventato molte cose come lui, ma in fin dei conti ho restaurato l'ordine. E non appena ho compreso, proprio io, di aver restaurato l'ordine, ho dissolto, come ha fatto Marx quando dissolse la Prima Internazionale, nel 1871. Lacan ha costantemente fatto come Marx. Non si è limitato a fare come lui inventando un discorso, ma ha fatto come lui anche in politica: ha dissolto il gruppo che aveva la pretesa di essere la condizione del discorso.

Il che ci conduce al concetto di dissoluzione. Nel suo senso generico, è il momento in cui si mostra che la politica come buco non è tappata dalla filosofia. È esattamente questo. Il momento in cui vi sarebbe la possibilità di provare – fosse solo per un istante – lo scarto tra discorso e gruppo. Effettivamente, anche quando Marx dissolve la Prima Internazionale, evidentemente nutre la speranza in una possibile identificazione di uno scarto del discorso del proletariato rispetto

al gruppo, in un buco creatore del discorso in rapporto al gruppo, buco – s-bocco [*dé-bouché*] – che permette esattamente di percepire la dissoluzione del gruppo stesso.

Sennonché, qui non abbiamo forse la tesi d'esistenza di un discorso puro, questa possibilità di pensare lo scarto tra discorso e gruppo nel momento dell'eclissi del gruppo allorché lo si dissolve? "Discorso puro" significa allora discorso percepibile e pensabile nel suo netto scarto rispetto al gruppo, vale a dire nella disseminazione del gruppo, se ammettiamo che la filosofia è sempre ciò che viene a legittimare, in politica, il dominio del gruppo sul discorso. Nei miei termini, questo vorrebbe dire che la filosofia è sempre ciò che viene a legittimare lo Stato. La filosofia politica non sarebbe che filosofia dello Stato. Purtroppo, è troppo spesso assai vero. Ma nei termini di Lacan, che essa sia filosofia dello Stato significa che è filosofia della legittimazione della supremazia del gruppo sul discorso. Se ammettiamo che la dissoluzione è l'operazione che restaura la relazione feconda tra discorso e gruppo, non è semplicemente perché questa se la passa male nel gruppo. Fondamentalmente, la dissoluzione è un'operazione di scoprimento del discorso attraverso la messa in scarto dissolutiva del gruppo; questo vuole anche dire che l'operazione è diretta contro la filosofia, il cui proprio contenuto starebbe, secondo Lacan e molti altri, nell'affermazione della supremazia del gruppo sul discorso in politica. Ciò che in realtà vuole dire: autorità dello Stato.

Perciò, con la dissoluzione abbiamo la più chiara delle operazioni antifilosofiche. Non è un caso che sia proprio al momento della dissoluzione del suo gruppo di psicoanalisi che Lacan dichiara: *Insorgo contro la filosofia*. È una correlazione necessaria. Insorgo contro la filosofia, perché essa è sempre un'operazione di legittimazione della supremazia del gruppo sul discorso, ed è questo il motivo per cui tappa il buco della politica. E io, Lacan, voglio che si veda il buco. Come minimo, si deve poter vedere il buco. Ora, la filosofia, in quanto discorso della supremazia del gruppo sul discorso, in quanto discorso di Stato, rende impossibile vedere il buco: non si vede più niente, è tappato. Se voglio vedere il buco, cosa voglio vedere nel buco? Ebbene, il buco significa il discorso, e dunque, in fin dei conti, il discorso analitico.

Qualcuno pone una domanda: *Si può dire che Lacan tratta la filosofia come un'ideologia?*

Non è esattamente così. Se la filosofia è discorso dello Stato – ciò che per me, ancora una volta, rappresenta la sua tentazione, ma in nessun modo la sua essenza –, allora il suo reale supera quello delle funzioni immaginarie dell'ideologia. Nella dissoluzione, avete, contro la supremazia statale del gruppo, un atto di scoprimento del discorso. Si tratta della difficoltà estrema, poiché l'atto di scoprimento del discorso è un'operazione politica, e non semplicemente l'esercizio del discorso vero (o scientifico) contro l'ideologia. È un'operazione specifica, con la quale Marx, Lenin, Mao Tse-Tung si sono costantemente confrontati. D'altronde, se si fa attenzione, l'attività rivoluzionaria è sempre, in larga misura, un'operazione politica di scoprimento del discorso. E, probabilmente, essa è sempre, nella sua essenza, un'operazione dissolutiva. Quest'operazione introduce una tensione estrema nella correlazione tra l'antifilosofia – sottrarre il buco della politica alla sua tappatura filosofica – e la concezione dissolutiva del gruppo come atto di scoprimento del discorso.

La questione della dissoluzione ossessiona la politica rivoluzionaria sin da Marx: dalla dissoluzione della Prima Internazionale, passando per la minaccia di Lenin, al culmine della transizione tra il febbraio e l'ottobre del 1917, di dissolvere in qualsiasi momento il partito. È noto: ci sono i testi. Considerate per esempio l'articolo *La crisi è matura*, dove Lenin non cessa di dire: *Se le cose continuano così me ne vado, il partito è finito, me ne vado, lo dissolvo.*[7] E, in un certo senso, la Rivoluzione Culturale in Cina non è stata nient'altro che una gigantesca operazione di dissoluzione del partito. La dissoluzione perseguita costantemente la figura dell'atto rivoluzionario perché c'è sempre un problema di scoprimento politico del discorso. Lacan ne è l'erede assoluto. Egli ha perfettamente ragione nel paragonarsi a Lenin rispetto a Marx. Ma questo significa aprire una tensione estrema. Perché questa tesi indica che non si può sottrarre la politica all'impresa della filosofia – così come la vede l'antifilosofia – se non nella prospettiva della dissoluzione o di qualcosa che sia analogo alla dissoluzione. Dato che non si può opporre alla tappatura filosofica altro che lo scoprimento del discorso.

Ecco il buco della politica come buco immaginario col quale il gruppo mantiene il suo dominio, il suo effetto di colla, sul discorso vero.

[7] Cfr. V.I. Lenin, *La crisi è matura*, in *Opere complete*, Vol. XXVI. *Settembre 1917-febbraio 1918*, a c. di G. Garritano, Editori Riuniti, Roma 1966, pp. 63-71.

Penso altresì che la politica sia un buco simbolico. Vi ho detto: essa è un buco immaginario nel reale del Capitale. Ma è anche un buco simbolico nella coerenza immaginaria del discorso. Potete immaginare che sarà anche, in fin dei conti, un buco reale nel simbolico.

Mi limito ad abbozzare questo punto. Se c'è qualcosa di sorprendente – nel dispositivo di Lacan – è che proprio la politica, per Lacan, non è un discorso. Avete il discorso della scienza, il discorso dell'analista, il discorso dell'isterica, e il discorso dell'università, ma non il discorso della politica. Ora, questo punto, che può apparire una mera constatazione è, a mio avviso, un punto essenziale. Come si spiega – dopotutto, vi lascio risolvere la questione per conto vostro da qui alla settimana prossima – che la politica, per Lacan, non è un discorso?

È difficile avvicinare Lacan a Deleuze. Ma su questo punto si può. Per quale motivo la politica, in Deleuze, non è un pensiero? Non diciamo un discorso, poiché non è il suo vocabolario, ma se prendete *Che cos'è la filosofia?*, vi leggete che la scienza è un pensiero, che l'arte è un pensiero, che la filosofia è un pensiero, ma non la politica. È noto perché, secondo Deleuze, la psicoanalisi non è un pensiero, ci si è soffermato a lungo ne *L'Anti-Edipo*. Ma perché la politica non può aggiungersi alla lista: arte, scienza, filosofia? Questa sera mi limito alla seguente constatazione: per Deleuze, la politica non è un dispositivo di pensiero. Non c'è alcun piano politico nel senso del piano di immanenza della filosofia, del piano di referenza della scienza o del piano di composizione dell'arte in rapporto al caos. L'equivalente in Lacan, è che non c'è, propriamente parlando, un discorso della politica. Ed è proprio perché non c'è un discorso della politica che in realtà la politica fa sempre un buco nei discorsi. E, più precisamente, in ciò che, nei discorsi, si sostiene della coerenza immaginaria, vale a dire, si sostiene del sembiante.

Diciamo che la politica è un buco simbolico nel sembiante.

V

18 gennaio 1995

Prima di un'interruzione che durerà fino all'inizio di primavera, dobbiamo ora concludere il protocollo che ci ha tenuti impegnati fino a questo momento, e che è strutturato attorno a una sola questione: com'è che l'antifilosofia di Lacan identifica la filosofia? Abbiamo mostrato che la risposta a tale questione implica tre mediazioni: la relazione della filosofia con le matematiche, la sua relazione con la politica, e la sua relazione con l'amore.

Per quanto riguarda le matematiche, il nostro risultato è diviso. L'abbiamo mostrato con gli esempi di Platone, Descartes e Hegel. Abbiamo concluso che, se reminiscenza, metodo e rovesciamenti dialettici, rispettivamente in Platone, Descartes e Hegel, illustrano il proposito lacaniano di una deportazione della relazione tra dire e detto nel matema verso la coppia coscienza/realtà nel regno del senso; di contro, assiomatica, dubbio iperbolico e venuta inaugurale di un pensiero dell'infinito – o, più esattamente, carattere ipotetico dell'assiomatica, carattere iperbolico del dubbio e venuta inaugurale irriducibilmente creatrice – rappresentano delle identificazioni della matematica come pura autorità del dire, anche se questa identificazione è preliminare a una dichiarazione di insufficienza.

La posizione che sosterrei sulla scia di Lacan, ma a distanza da lui, è che vi è un carattere essenzialmente diviso della grande tradizione filosofica, nel momento stesso in cui tale tradizione si pone sotto la condizione delle matematiche. Giacché la matematica divide la filosofia. Appartiene al condizionamento proprio della filosofia da parte delle matematiche il fatto che essa se ne trovi ineluttabilmente divisa tra una identificazione che la mette alla prova del non-senso da una parte, e, dall'altra, una tentazione di ricomposizione del senso, un'operazione di sutura. Questa, infatti, è una variante della prospettiva generale rispetto alla quale mi oppongo radicalmente a Heidegger: per me, non esiste l'unità istoriale della filosofia. La filosofia è un processo

diviso. La sua divisione passa tra la tentazione metafisica dell'Uno e le disposizioni che se ne separano, che si slegano dall'Uno. Nella prova delle matematiche, prova che la filosofia ha costantemente sostenuto, ritroviamo una tentazione di ricomposizione del senso, una tentazione ermeneutica rispetto alle intenzionalità scientifiche. Ma troviamo anche un'identificazione delle matematiche ribelle all'interpretazione, e rivolta, inoltre, verso un pensiero del vero come estraneo al senso. La matematica insegna allora al filosofo che ogni verità è insensata. Una grande filosofia è sempre l'instaurazione di un processo diviso. Questo non vuol dire che non sia sistematica, è il sistema della divisione stessa. E non è una divisione dialettica, una divisione aperta a un dispiegamento sintetico. Il pensiero filosofico è, in quanto tale, il processo o l'istruzione di questa divisione. Semplicemente, la matematica è un punto particolarmente sensibile per l'istruzione di questa divisione.

Possiamo dirlo in maniera ancora più semplice: la filosofia è un protocollo di scissione con il religioso, sicché potete sempre dire che il religioso vi è sempre possibile: ciò da cui ci si separa è interno all'atto di divisione. È ciò che dicono le critiche positiviste, scientiste, antimetafisiche, ecc. Bene. Qui, "religioso" è preso nel suo senso più generale, di istituzione di uno spazio dove la verità è assorbita nello spazio del senso. Ma la filosofia è il religioso – in fondo, sempre presente –, poiché, di questa presenza del religioso, essa è la scissione. Questo perché essa è un'operazione vivente, e non una reiterazione istoriale definita dal medesimo gesto. La filosofia è ciò che ricomincia sempre, sotto condizioni di verità costantemente cangianti, la scissione col religioso. In fondo, da sempre, la filosofia, anche quella teologica, si pone la questione di sapere ciò che l'uomo pensa e diviene se Dio non è presente, se Dio muore. Possiamo concedere a Lacan che il religioso è di struttura, ma dovremmo aggiungere che la filosofia è uno dei luoghi dove viene rilanciata la scissione con l'insistenza religiosa. Potreste certamente dire che la religione insiste all'interno della filosofia, ma a condizione di aggiungere che la filosofia è costitutivamente un certo regime d'interruzione di questa insistenza.

Abbiamo poi affrontato la questione dell'identificazione della filosofia, o della metafisica, come occupata a «tappare il buco della politica». Abbiamo detto in che senso la politica possa essere identificata come un buco. Al riguardo ho proposto una struttura legata allo schema RSI (reale, simbolico, immaginario). Eccone le articolazioni: 1. La

politica può essere considerata come un buco immaginario nel reale. 2. Può essere considerata come un buco simbolico nell'immaginario. 3. Può essere considerata come un buco reale nel simbolico. Perciò, la filosofia tapperebbe con un solo colpo questo triplice buco.

Primo punto: la politica come buco immaginario nel reale. Alla prova reale della disseminazione assoluta che organizza il Capitale, la politica mantiene il collettivo o il gruppo come collante immaginario. È ciò che Lacan chiama il suo effetto di Chiesa, il suo effetto di Scuola, che egli chiama anche il suo effetto di colla. Non ritorno su questo punto, l'abbiamo lungamente sviluppato la volta scorsa.

Ripartiamo dunque dal secondo punto: la politica come buco simbolico nella coerenza immaginaria dei discorsi. La politica non è un discorso, per dirla propriamente, è un infra-discorso [*entre-discours*], una pratica, e per quanto sostenga che c'è un certo essere della politica, è solo nel senso che il suo funzionamento non coincide mai con una qualche coerenza immaginaria discorsiva. Quando esiste, la politica è un funzionamento irriducibile alle coalescenze immaginarie discorsivamente presentabili. Il marxismo l'ha detto nella sua lingua: la teoria politica rivoluzionaria, la teoria comunista, è il buco dell'ideologia dominante. Lacan finirà per dire – e credo che sia una massima grazie alla quale, in effetti, il buco è esibito come buco simbolico, come un buco che opera in maniera decentrata e autonoma rispetto all'adesione alla posizione discorsiva immaginaria – Lacan finirà dunque per dire: *Non m'aspetto nulla da nessuno, e qualcosa dal funzionamento.*[1] È questo il suo ultimo enunciato sulla politica. Pertanto, il "funzionamento" produce degli effetti che non si lasciano ricapitolare nell'immaginario discorsivo del gruppo. Commisurate a questi effetti, le persone, le personalità, sono rinviate al loro proprio niente.

La tesi è interessante. In fondo, per Lacan, la politica, nel suo senso più generale, è legata a un'autorizzazione simbolica che funziona da sé, senza che si debba richiedere, perché abbia luogo il funzionamento, l'articolazione, in posizione di agenti necessari, di persone determinate. E da questo funzionamento ci si può attendere qualcosa. Cos'è, questo qualcosa? Alla fine dobbiamo ritornarvi: è il sapere. Nel senso in cui fa buco simbolico nella discorsività immaginaria e nelle sue posizioni soggettive, la politica, per Lacan, è il funzionamento

[1] J. Lacan, *Lettre au journal* «Le Monde», 24 gennaio 1980: «Je n'attends rien des personnes, et quelque chose du fonctionnement».

del sapere. Non è il sapere in quanto tale, ma è la possibilità che il sapere funzioni in una sorta di indifferenza rispetto alla particolarità di coloro che lo utilizzano. Questo vuol dire anche che, in un certo senso, la politica non tocca la verità, almeno non direttamente. La politica è, tutt'al più, ciò che in termini di sapere ci si può attendere d'un funzionamento.

Infine, la politica può essere un buco reale nel simbolico, o nella legge, per il semplice fatto che può essere in posizione di decidere della vita o della morte. Può decidere della morte. E quando ne decide, è noto che si colloca sempre nel buco della legge. Pertanto, la politica può anche occupare questo buco reale nel simbolico. È ciò che con Carl Schmitt si riformulerà così: la vocazione della politica reale è di istituire, fuori-legge, uno stato di eccezione.

Tutto questo implica una descrizione strutturale piuttosto chiara. Lacan dirà: questo triplice varco è saputo e occultato trasversalmente dalla filosofia, che, nel caso specifico, egli chiama metafisica. Com'è che la filosofia tapperebbe questi buchi? Essa li tappa per mezzo di un discorso supposto senza buco. E questo discorso supposto senza buco della filosofia, è il discorso della politica ideale, della buona politica o della politica fondata, in ultima istanza, nel suo concetto. È noto, in effetti, che quello della politica ideale, buona o fondata, è originariamente un discorso filosofico. Senza alcun possibile dubbio. Basti vedere che è, almeno in apparenza, ciò che anima Platone. Platone è stato letto perlopiù come se, nel suo pensiero, tutto fosse subordinato alla possibilità di tenere sulla politica un discorso senza buco, un discorso dove tutto è al suo posto. E si è potuto dire che la costruzione della città "comunista" nella *Repubblica* si colloca sotto l'ideale di un tale discorso politico senza buco.

La Repubblica, Lacan non l'amava molto. Ha detto che era paragonabile a un allevamento di cavalli ben tenuto. Ma non ne trae la conclusione che Platone è aberrante, totalitario... no! Ne trae la conclusione che, da una parte all'altra del dialogo, Platone se ne frega di noi. Detto altrimenti, è assolutamente inimmaginabile che un uomo in gamba come Platone – perché, per lui, Platone non è certamente uno qualunque – abbia potuto credere a una cosa così tremenda, addirittura fastidiosa. Egli pensa dunque che è un dialogo fondamentalmente ironico, *La Repubblica*. È un'ipotesi interessante. Perché questa grande costruzione, dove in effetti ogni cosa è enigmaticamente messa

al suo posto, sarebbe in realtà una dimostrazione ironica che la politica è un buco. La migliore prova che ne dà Platone, riletto in questo modo da Lacan, è che, se volete tapparlo, il buco, subito vi ritrovate la triste figura di un allevamento di cavalli ben tenuto. È la più pura ironia! Tale ironia non impedisce a Lacan, in altri luoghi, di sostenere che è proprio questo che fanno i filosofi: tappare il buco della politica. Pur concedendo, di passaggio, a Platone un'ironia che sarebbe, nella storia, un'ironia monumentale, voglio dire, in senso stretto, un'ironia in forma di monumento.

Solamente, la filosofia è cieca a tal punto? Qui ritorna la questione fondamentale: la filosofia è cieca rispetto a ciò che resiste alla sua impresa? Non lo credo, anche considerando il caso limite della *Repubblica* di Platone. Certo, c'è la grande costruzione statuale platonica: la distribuzione dei luoghi, gli artigiani e i contadini legati in maniera univoca alle loro mansioni, e i guardiani filosofi, disinteressati e ascetici, in alto. È il minimo, se vi accingete a tappare il buco della politica, che vi ci mettiate voi stessi, nel tappo. Pertanto, è coerente che sia la filosofia, più precisamente la dialettica, a tappare, in alto, il buco. È esattamente ciò che dice Platone: se si vuole una politica degna dell'Idea, è necessario che i filosofi vadano al potere. Ma avrete notato che nel dialogo gli interlocutori di Socrate sin dall'inizio sghignazzano dicendo: aspetta e spera! E questa obiezione circola per tutto il dialogo, con un'insistenza tangibile. Al punto del reale della politica, dunque, al punto di ciò che arriva, Platone non è affatto nell'elemento del riassorbimento o della cecità. Sa che qui c'è una beanza rischiosa.

Di questa beanza rischiosa si possono dare tre segni – tutti e tre essenziali per l'intelligibilità della costruzione politica della *Repubblica*. In primo luogo, c'è il riconoscimento della pluralità. Il dispositivo platonico consiste indubbiamente nel dire: ci sono *delle* politiche. Il reale, è questo. Ci sono tirannie, democrazie, ci sono oligarchie. Ecco cosa c'è. In Platone, dunque, non c'è assolutamente una cecità riguardo al fatto che c'è la politica. Questo "c'è" appartiene a una pluralità irriducibile. In secondo luogo, proprio al cuore della sua costruzione, Platone riconosce la straordinaria precarietà della politica. "Precarietà" significa che rimane sempre qualcosa di non colmato, che nessun buco è tappato una volta per tutte. In terzo luogo, egli riconosce la dimensione di rischio della sua costruzione.

Quanto alla precarietà delle politiche, essa si dice in un triplice senso.

Innanzitutto, ogni politica è portata a trasformarsi in un'altra. Nessuna delle politiche reali, nella pluralità delle politiche, è stabile, essa segue un processo di disidentificazione di sé e di trasformazione in un'altra politica. L'esempio canonico, secondo Platone, è il carattere ineluttabile del divenire tirannico della democrazia, ma non è l'unico. In realtà, tutte le figure reali della politica sono affette, senz'alcuna distinzione, da un'instabilità costitutiva.

Il secondo senso, ancora più profondo, di questa precarietà, è che il dispositivo "ideale" proposto da Platone è esso stesso precario. Platone non pretende di rimpiazzare la precarietà delle politiche reali con una politica che si sarebbe liberata dalla precarietà. In uno sviluppo, in effetti piuttosto strano ma simbolicamente alquanto sorprendente, egli accenna al fatto che, pur ammettendo si realizzi, il suo piano di Stato sarebbe comunque precario, alla fine anch'esso degenererebbe. Si trasformerebbe inevitabilmente in timocrazia. La ragione – cosa davanti alla quale gli psicoanalisti possono inchinarsi – è assolutamente straordinaria: è che, a un certo punto, si produce una rimozione, una negazione, un oblio: l'oblio di un numero. Affinché il dispositivo funzioni, è necessario che i numeri siano chiaramente presenti allo spirito dei dirigenti, poiché la codifica della costruzione politica ideale presuppone che ciascuna cosa stia armonicamente al suo posto, numerata, per proporzione, distribuzione e ripartizione precodificate. C'è dunque una rete di numeri fondamentali a sostenere tale costruzione. Ora, Platone ci spiega che la memoria verrà meno: un giorno, uno dei numeri più importanti verrà dimenticato, sarà perduto. Eccolo, lo vediamo oggi assai distintamente, il buco della politica: è la rimozione, nel senso di Freud. Il numero sparirà nell'inconscio dei dirigenti, mentre dovrebbe essere il simbolo dell'ordine civile. E, ad essere un po' marginale, ma nondimeno straordinario, è l'effetto corruttore di questo oblio. Il suo effetto empirico, il suo effetto percepibile, starà nel fatto che, nel programma educativo, la ginnastica prevarrà sulla musica. Qualche cosa della formazione direttamente militare prevale sull'elemento generico della formazione intellettuale e spirituale. Tutto questo mostra bene che Platone è pienamente consapevole che qualsiasi identificazione della politica deve considerarne la precarietà come elemento irriducibile. Anche la politica ideale – quella che si suppone tappi il buco della politica, per riprendere l'espressione di Lacan – è, in effetti, in questa beanza a venire che è la retroazione dell'oblio, una rottura dell'unità del soggetto. Infatti, questa storia

del primato della ginnastica sulla musica significa che qualche cosa dell'organizzazione intima dei soggetti-cittadini si disfa, a favore di una dittatura militare preparata dal dominio della corsa a piedi, della scherma e della corsa a cavallo.

Infine, un punto fondamentale, che indica come in politica la beanza sia irriducibile: Platone ammette che la riuscita del suo progetto è, in definitiva, una questione di caso. La costruzione ideale non è reale che all'interno di condizioni casuali e improbabili. Oltre che atopiche, eccentriche. Egli insiste, per esempio, sul fatto che non è sicuramente nella propria città che colui che è istruito di questa politica ben fondata potrà eventualmente realizzarla in tutto, o in parte. È altrove che potrà realizzarla, in un luogo insaputo che non è il suo. E quando gli interlocutori di Socrate gli dicono: *I tuoi filosofi non andranno mai al potere*, Socrate/Platone risponde: *Può accadere, può accadere*. Ma non se ne sa di più. La verità è che non c'è alcuna ragione che accada, ma neanche nessuna ragione assoluta perché non accada. Il buco reale è sempre presente; non è tappato. Semplicemente, dall'interno della costruzione, questo buco è rinominato per mezzo di diversi nomi. Come abbiamo visto, il buco della politica è stato individuato da Platone e nominato in tre modi differenti: molteplicità, precarietà, caso.

Concluderò dunque sul rapporto della filosofia con la politica, quasi allo stesso modo di quello riguardante la matematica: anche al culmine della sua volontà fondatrice – e Dio sa che questo è il caso della *Repubblica* di Platone –, la filosofia identifica, nella politica, qualche cosa che non si lascia suturare, ma che rimane sottomessa a una sorta di beanza contingente che lo stesso pensiero fondatore non può ridurre. Giacché, evidentemente, molteplicità, precarietà e caso sono, per il pensiero fondatore, il suo reale. Il resto, è il suo discorso. Ma il suo reale è l'impasse del suo discorso. E possiamo sicuramente sostenere che Platone ha una consapevolezza perfetta dell'impasse della sua propria formalizzazione politica, consapevolezza attestata da questi tre nomi: precarietà, molteplicità e caso.

Giunti a questo punto, possiamo ritornare a Lacan e dirgli: Bene! La filosofia tappa il buco della politica (non lo crediamo veramente, ma concediamolo). In che consiste il non tapparla? In che consiste una posizione politica antifilosofica? Esiste una politica antifilosofica? O, ancora, una politica la cui essenza non consista nel tappare il buco della politica? Esiste? Sul punto, la dottrina lacaniana è radicale e al

tempo stesso, a dire il vero, difficile da comprendere o riconoscere, poiché si dà, a mio avviso, unicamente per mezzo di metafore. Ecco perché ancora discutiamo dell'insegnamento "politico" di Lacan: esso si trasmette in maniera essenzialmente metaforica.

Prendiamo la questione del gruppo: a quali condizioni non appartiene al regime della coalescenza immaginaria? Che occorra sfuggire a questo effetto immaginario, Lacan lo dice espressamente nei protocolli che hanno accompagnato la dissoluzione della sua Scuola, nel 1980: ciò che qui creo, dice, deve sfuggire all'effetto di gruppo. *Si tratta che la Causa freudiana sfugga all'effetto di gruppo che io vi denuncio.*[2] È bene dirlo. Ma come sfuggire all'effetto di gruppo? Bisogna riconoscere che, sul punto, la proposizione è deludente in quanto da una parte è già nota, dall'altra è più figurata che reale. In che consiste? Consiste in proposizioni di permutazione, di non-stabilizzazione gerarchica, di labilità o di mobilità totale, di risoluzione della consistenza come durata del gruppo. L'11 marzo 1980, Lacan dichiara:

> La Causa freudiana non è Scuola ma Campo. [È una metafora... Campo si identifica con labilità, permutazione, instabilità. Poi, a proposito di ciò che crea, viene la formula notevole:] Da cui si deduce che durerà solo per il temporaneo.[3]

Infine, il principio astratto in cui si riconosce qualcosa come l'utopia iperdemocratica allo stato puro:

> La collaborazione nella Causa di chiunque con chiunque [Questa volta la metafora è quella del turbine]. In effetti, è proprio così che si tratta di ottenere, ma a termine: che turbini così.[4]

Tutto questo è assai bello. Ma, a dire il vero, ciò che conta, la vera massima, è la dissoluzione. Il gruppo *La Causa freudiana* non durerà che per il temporaneo. Ora, che cos'è una sistemazione del temporaneo, se non una risorgenza sequenziale che insiste sulla dissoluzione? La dissoluzione è un atto, nel senso che, d'ora innanzi, insiste. In fondo, qui non ritroviamo forse la vecchia matrice del democraticismo

[2] Id., *Il signor A*, cit.

[3] La citazione è composta dalle lettere *D'écolage* (in «Ornicar?», 1980, n. 20, p. 43) e *Il signor A*.

[4] J. Lacan, *Il signor A*, cit.

utopico? Per democraticismo utopico intendiamo un egualitarismo particolare, atomico o quantico: nient'altro che turbinii o coalescenze di chiunque con chiunque, nei loro movimenti vorticosi, che determinano un assestamento provvisorio, volto, in un secondo momento, a disfarsi. È simile al mondo di Lucrezio: una collisione atomistica che produce delle figure provvisorie chiamate a disfarsi dalla loro precarietà immanente. Sicché, possiamo chiederci se, in questo caso, non ci siano altro che buchi. È un procedimento radicale di de-totalizzazione, ma è sufficiente a costituire una politica? Vedo una simmetria tra ciò che Lacan identifica come filosofia politica e la sua ultima proposizione sulla politica. Da una parte, in effetti, si può tappare il buco, ogni cosa è al suo posto. Ma, dall'altra, la norma implicita è che non c'è più posto. È propriamente questo il campo, il vortice: è uno spazio senza spazio. Uno spazio essenzialmente bucato, composto di buchi.

La difficoltà sta nel fatto che appartiene all'essenza della politica l'avere a che fare con la questione dei luoghi, secondo il principio variabile del dis-locamento. La pretesa di fondare un collocamento eterno (il Platone tradizionale) è certamente estranea a qualsiasi politica reale. Ma è così anche quel dispositivo per il quale vi sarebbe solo il turbine del luogo cancellato, il buco onnipresente. Se si ammette che ogni politica avanza un dislocamento, Lacan non ci dice niente sulla politica, o, ad ogni modo, non ci dice niente che non sia stato detto nelle varianti ben note del *gauchismo* anarchicheggiante. Le sue proposizioni più radicali, le sue proposizioni dissolutive, esprimono, in realtà, l'autentica visione politica di Lacan, che chiamerei anarchismo tirannico.

Qui dico "tirannico" senza giudizio di valore. Sì, senza giudizio di valore, perché su questo punto non sono platonico. Certo, Platone non ama i tiranni, ma questo perché essi sono stati, nell'antica Grecia come spesso altrove nello spazio e nel tempo, i rappresentanti delle forze popolari ostili agli aristocratici. Ecco perché non li ama. Platone sembra non amare i tiranni perché sono malvagi e non pensano che ai propri desideri. È ben noto, in realtà, che egli non li ama perché i movimenti tirannici, nella società della Grecia classica, sono stati il fermento di riforme costituzionali in uno spazio malgrado tutto più aperto di quello del regno di qualche famiglia patrizia. Prendo quindi "tirannico" nel senso dell'atto, della capacità di agire su di sé nello spazio del collettivo. È proprio così che Lacan funziona nella *Lettera di dissoluzione*, dove assume una posizione perfettamente tirannica,

che egli nomina del *père-sévère* [*padre severo/persevero*]. Lacan assume la posizione tirannica in quanto è colui che, ritirandosi, fa sì che tutto si disfaccia, e perché è l'unico ad avere questo potere. E altresì anarchico – sì, profondamente – perché l'ideale sotto il quale si compie tutto, compreso il gesto tirannico della dissoluzione, è quello del turbinio senza luogo. Ad eccezione del suo, malgrado tutto, indistruttibile in quanto solitario: *solo come sono sempre stato nella mia relazione con la causa psicoanalitica.*[5] Quando siete soli, non potete lasciare il vostro luogo: il luogo della solitudine è il Più-uno di tutti gli altri luoghi. Ma questo Più-uno di tutti è la posizione dell'anarchismo tirannico. E questa posizione è classica, ben individuata, identificabile nella storia delle politiche e della filosofia politica. Non è affatto una posizione inedita, propria al discorso analitico.

Per concludere su questo punto, almeno in via provvisoria, direi che, da una parte, Lacan ignora il fatto che la filosofia politica individua il reale politico come impasse del suo intento fondatore, dall'altra, e simmetricamente, che il suo gesto politico non si sottrae all'identificazione filosofica della politica, che è individuabile proprio grazie al punto di vista della filosofia. Non è in una singolarità tale da non poterla identificare all'interno del movimento con cui la filosofia identifica la politica. La psicoanalisi, in questo senso, resta politicamente muta. Non c'è stata creazione politica lacaniana, non c'è stata un'istituzione o un'instaurazione politica lacaniana. La qual cosa, dopotutto, non sarebbe un'obiezione se proprio Lacan non avesse mosso, alla filosofia, l'obiezione di tappare il buco della politica.

Ancora una volta, c'è stata solo la dissoluzione. Così, erano divisi tra loro, gli analisti, e divisi sono rimasti! È questa la situazione della psicoanalisi lacaniana. Continuano a dissolversi. Infatti, è proprio questo l'imperativo che è stato trasmesso loro: *Dissolvetevi!* Ma questo imperativo è migliore di molti altri. È certamente migliore di: *Unitevi!*, o di: *Amatevi gli uni gli altri*!

Questa, dunque, è stata la via seguita da Lacan in politica: la dissoluzione continua e continuerà perché non c'è stata altra instaurazione all'infuori di questa. E tutti coloro che credono che ci sia stato

[5] Id., *Acte de fondation*, in *Annuaire 1965* de l'École freudienne de Paris; poi in *Autres écrits*, cit., pp. 229-242; tr. it. di A. Di Ciaccia, *Atto di fondazione*, in *Altri scritti*, cit., p. 229.

qualcos'altro dalla dissoluzione, reinstaureranno tutto nella dissoluzione. Ciascun analista tappa il buco della politica! Si tratta probabilmente di una tappatura più compatta di quella di cui è capace la filosofia, poiché, per quanto riguarda il fatto di tappare il buco della politica, dobbiamo riconoscere che gli analisti, quando ci si mettono, non hanno eguali.

Un ultimo punto che vorrei sottolineare: Lacan pensa che già Marx ha visto come la filosofia serva a tappare il buco della politica. È un'interpretazione lacaniana, ammettiamolo, dell'ultima tesi di Marx su Feuerbach:

> I filosofi hanno soltanto diversamente *interpretato* il mondo, si tratta di *trasformarlo*.[6]

Possiamo leggerla così: i filosofi hanno tappato il buco della politica per mezzo di interpretazioni; si tratta di stapparla, di riaprirla. In *Radiofonia*, Lacan lo dice in un bel testo antifilosofico marxista:

> Quinta domanda: *Quali sono le conseguenze* [che la scoperta dell'inconscio sfocia in una seconda rivoluzione copernicana] *sul piano: a) della scienza; b) della filosofia; c) e più in particolare del marxismo e perfino del comunismo?*
>
> Risposta: Non c'è clamore di essere o di nulla [ecco cosa sono i filosofi: Sartre e tutti gli altri!] che non si spenga per quanto il marxismo ha dimostrato con la sua rivoluzione effettiva: che non c'è da attendersi nessun progresso di verità o ben-essere, ma solo la virata dall'impotenza immaginaria a quell'impossibile che si verifica essere il reale per il fatto di fondarsi solo in logica, ovvero là dove ho avvisato che l'inconscio risiede, ma non per dire che la logica di questa virata non abbia da affrettarsi nell'atto.[7]

Insomma, per Lacan, Marx ha mostrato che al posto delle *rêveries* filosofiche sul buono Stato o sulla buona società, bisognerebbe determinare, nel punto del reale, la logica del Capitale. La rivoluzione effettiva di Marx è una liquidazione della filosofia. Dobbiamo forse

[6] K. MARX, *Thesen über Feuerbach*, in F. ENGELS, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, Stuttgart 1888; tr. it. *Tesi su Feuerbach*, in K. MARX – F. ENGELS, *Opere complete*, vol. V, a c. di F. Codino, Editori Riuniti, Roma 1972, p. 5.

[7] J. LACAN, *Radiofonia*, cit., pp. 428 e 436.

dire che Marx sostituisce una scienza, un sapere, all'immaginario filosofico? No, ci dice Lacan, perché si deve dire che *la logica di questa virata* deve *affrettarsi nell'atto.*

Vedete dunque come in ultima analisi la critica antifilosofica della filosofia o della metafisica come tappo del buco della politica significhi: c'è il buco, impossibile da tappare, della politica. Già Marx l'aveva visto bene. Non si tratta in nessun modo di dirci cos'è bene: il buono Stato o la buona politica, e di fare un qualche progresso. Tutto questo, è proprio dell'impotenza immaginaria. Ciò che c'è, è una logica che cattura un reale e che semmai richiede l'affrettarsi nell'atto. Agli occhi di Lacan, Marx è colui che ha inventato il sintomo, colui che ha inventato una teoria del godimento. È colui che ha rotto radicalmente con la visione filosofica della politica. Marx è, per Lacan, la correlazione di una logica e di un atto; ecco il punto più marcato della soggettivazione lacaniana nel suo rapporto con Marx. Correlazione di una logica e di un atto, e niente affatto di una conoscenza e di un progetto.

È una distinzione che conserva, a mio avviso, una grande importanza. La visione "classica" della politica determina tale distinzione come un misto tra conoscere ciò che c'è ed elaborare dei progetti ben fondati. Ma quest'immagine viene scartata da Marx, per come l'identifica Lacan: la politica non è una conoscenza e un progetto, ma una logica, dunque un'occorrenza del reale, che richiede un atto. Se fosse conoscenza e progresso, la politica si inscriverebbe nel regime del senso, distribuirebbe senso. Se è logica e atto, la politica è sottratta al senso, vale a dire sottratta a tutte le forme del progresso, all'idea stessa della rappresentazione del progresso.

Ecco la politica come buco immaginario nel reale, come buco simbolico nella coerenza immaginaria dei discorsi, e come buco reale nel simbolico o nella legge.

Veniamo ora all'ultimo punto, che tratteremo molto rapidamente: perché Lacan dice che la filosofia pone l'amore al cuore del suo discorso? Innanzitutto, di che amore si tratta?

È una questione che ritorna spesso nell'opera lacaniana. Ce n'è una prima formulazione che ruota attorno al problema dell'amore per il padrone, della sua chiarificazione con l'amore di transfert – nell'analisi del *Convivio* di Platone e del rapporto tra Socrate e Alcibiade. Il

punto chiave, qui, ma che non tratterò subito, è che per Lacan può esserci amore del sapere, e mai desiderio di sapere. Ciò che egli annuncia nell'Introduzione tedesca degli *Scritti*:

> Insisto: è amore rivolto al sapere. Non desiderio: quanto al *Wisstrieb*, sebbene rechi il timbro di Freud, cercate pure, non ce n'è la minima traccia. Tant'è vero che vi si fonda la maggiore passione presente nell'essere parlante, che non è né l'amore né l'odio ma l'ignoranza [«Scilicet», n. 5, p. 16].[8]

Sapete che per Lacan le tre grandi passioni dell'essere umano sono l'amore, l'odio e l'ignoranza. Ma, in ultima istanza, la passione maggiore è l'ignoranza. È l'ignoranza, perché non esiste alcun desiderio di sapere. È probabile che questa tesi così radicale non sia stata sottolineata a sufficienza. Il punto chiave dell'amore è che, in realtà, esso è la vera correlazione soggettiva del sapere, non ce n'è un'altra. In effetti, può esservi un amore del sapere, ma questo amore non si sostiene su alcun desiderio.

Questa tesi spalanca un abisso, oltre al fatto che non è per nulla facile da comprendere. Ma per il momento, limitiamoci a prenderla alla lettera. Non c'è desiderio del sapere. Ciò che c'è, è casomai l'amore per il sapere. Dalla parte del desiderio, la passione assoluta dell'essere umano è l'ignoranza. C'è una tale sottrazione di desiderio del sapere, che l'ignoranza, se così posso dire, la riempie come passione. Ma può esservi un amore del sapere. E ciò che la filosofia – secondo Lacan – innesta su questo amore per il sapere, è l'illusione di un amore della verità. Ai suoi occhi, il grande presupposto filosofico è che non solo c'è un amore della verità, ma che *deve* darsi un amore della verità. L'imperativo filosofico – ecco perché sta al cuore del discorso della filosofia – sarebbe questo: bisogna amare la verità! E nella versione forse più violenta, abbiamo qualcosa come: Ama la verità più di te stesso!

Perché, anche in questo caso, ci sarebbe da parte di Lacan un processo antifilosofico? Direttamente in gioco non c'è tanto la questione dell'amore della verità, quanto piuttosto quella di sapere cos'è che è amato nell'amore della verità. Sul punto disponete di numerosi testi, ma io prendo in considerazione quello, nel *Seminario XVII. Il rovescio della psicoanalisi*, dove Lacan si chiede: che cos'è l'amore della verità? Situandosi dall'interno di ciò che chiama il discorso dell'analista, egli risponderà così:

[8] Id., *Introduzione all'Edizione tedesca degli* Scritti, cit., p. 550.

> L'amore della verità è amore di quella debolezza di cui abbiamo sollevato il velo, è amore di ciò che la verità nasconde, e che si chiama castrazione. [Aggiunge:] Non dovrei avere bisogno di questi richiami, che sono in qualche modo tanto libreschi. [E, subito dopo, chiude sul suo solito contro-personaggio, gli analisti.] Sembra che gli psicoanalisti, proprio loro, non si rendano mai conto, in nome di alcune parole tabù con cui imbrattano i loro discorsi, di cosa sia la verità, cioè l'impotenza.[9]

Sicché, c'è una cosa che gli analisti, che sono i capri espiatori di Lacan, non comprendono in nessun modo: l'amore della verità è amore della debolezza, amore di ciò che la verità nasconde, in ultima analisi, amore della castrazione. Si può dire anche così: l'amore della verità è amore di un'impotenza. Dopotutto, si vede bene cosa questo voglia dire. È evidente che, per Lacan, non può esservi amore della verità se non come amore di ciò che è impotente rispetto alla totalità. L'amore della verità ama il fatto che sia impossibile dire tutta la verità, che sia sempre un semi-dire. È questa debolezza, questa impotenza dinnanzi al Tutto, a costituire l'oggetto d'amore della filosofia.

D'altronde, è evidente che la castrazione è lo sfondo in quanto figura dell'accesso al simbolico, e che, in fondo, non c'è effetto di verità che sotto questa condizione. L'amore della verità deve essere l'amore di questa stessa condizione, dunque anche l'amore di ciò che fa barra, cesura, limite. E, comunque lo si consideri, si comprende assai bene che, se c'è amore della verità, è l'amore di una debolezza, di un'impotenza, di una barra, di un limite, di un semi-dire, ecc.

Lacan ne trarrà svariate conseguenze: dal punto di vista dell'analista, che è meglio non amarla, la verità. Non vale la pena amarla, se si è analisti. Viceversa, amare il sapere, sì. Vedete come questo motivo che ho annunciato all'inizio circoli continuamente, vedete questo movimento per il quale, calamitato dalla questione del sapere, si gioca il problema dell'atto, mentre la verità rimane parzialmente nell'ombra. Ecco la tesi antifilosofica. Per contro, l'amore della verità è al cuore del discorso filosofico. Ma, ed è qui che il processo intentato da Lacan alla filosofia trova il suo argomento principale, il filosofo ha la pretesa di amare la verità come potenza, e non come impotenza. Così, si dovrebbe dire che l'enunciato antifilosofico lacaniano non mira direttamente alla questione dell'amore della verità nella sua contrapposizione all'a-

[9] Id., *Il seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi. 1969-1970*, cit., p. 59.

more del sapere, pur trattandosi di una variante essenziale. Egli ha di mira il fatto che la filosofia ha la pretesa di istruire e soggettivare l'amore della verità come potenza. Ecco l'illusione nefasta – da cui l'analisi deve guardarsi ad ogni costo – che sta al cuore del suo discorso.

Oggi non ci soffermeremo ulteriormente su questo punto. Diciamo semplicemente che la vera tesi lacaniana è che, se si vuole amare la verità come potenza, se si sottace che ogni autentico amore della verità è amore di un'impotenza o di una debolezza, se si vuole amare la verità come forza, e non come debolezza, allora si sarà impotenti rispetto all'ignoranza. È una dialettica assai stringente: in termini di soggettivazione, è impossibile arginare la passione di ignorare, che è, se così posso dire, la condizione normale dell'essere umano, in termini di verità, nella misura in cui ciò che si ama nella verità è una debolezza. Può sembrare un paradosso, ma non lo è affatto. La forza dell'amore della verità, compresa la sua forza contro l'ignoranza, consiste esattamente nell'essere amore di una debolezza, amore di una certa impotenza. In fondo, l'amore della verità non è potente se non perché è amore di un'impotenza. Altrimenti, bisogna ricorrere al sapere, all'amore del sapere, che, come tale, dispone di una forza reale. Se non si vuole né l'uno né l'altro, né l'amore della verità-debolezza, né l'amore del sapere-forza, si apre la strada alla passione dell'ignoranza. Al punto del reale, questa passione non può essere contrastata, ce lo insegna Lacan, se non ricorrendo all'amore del sapere come potenza o della verità come impotenza. Se si vuole la forza della forza, e non la forza dell'impotenza, allora, che ci si rivolga, non alla filosofia, ma al sapere.

Vi lascio su questo "rivolgetevi!"

VI

15 marzo 1995

I tratti formali dell'antifilosofia, ricordiamoli, sono tre: 1. Destituzione della filosofia nella sua pretesa teorica, destituzione che assume sempre la forma di un discredito, e non centralmente, o non principalmente, la forma di una confutazione. 2. Chiarimento dell'autentica natura dell'operazione filosofica. Sullo sfondo della sua pretesa teorica data e screditata, si dà un gesto propriamente filosofico che deve essere individuato proprio dall'antifilosofia, poiché, in linea generale, è dissimulato dalla filosofia, oscuro o inapparente. 3. Opposizione, all'atto filosofico così ricostituito, di un atto di nuovo tipo, di un atto radicalmente altro, volto alla destituzione della filosofia.

Questi tratti generali si ritrovano in maniera generica in tutti gli antifilosofi più noti. In che senso e sotto quali figure li ritroviamo in Lacan? Ecco di cosa ci occuperemo in questa prima ricapitolazione.

Innanzitutto, la destituzione della pretesa teorica della filosofia vuole dire, più specificamente: destituzione della pretesa della filosofia a essere una teoria del reale, al di là di come venga considerato il reale. Agli occhi di Lacan, in effetti la filosofia è incapace di produrre una teoria del reale. E questo, per almeno quattro ragioni.

Prima ragione: la filosofia è prigioniera della figura del discorso del padrone. Se si guarda questo punto da più vicino, si dovrebbe piuttosto dire che la filosofia pretende di sottrarsi alla rotazione dei discorsi. La cosa più importante non sta tanto nel fatto che la filosofia venga enunciata dal punto del discorso del padrone, quanto piuttosto che la sua pretesa intrinseca, costituente, consiste nell'arrestare la rotazione dei discorsi. Sapete che, per Lacan, ci sono quattro posizioni discorsive: il discorso dell'isterica, il discorso del padrone, il discorso dell'università e il discorso dell'analista. Trovate tutto questo nel *Seminario XVII. Il rovescio della psicoanalisi*. Questa teoria è dinamica, non è una teoria classificatoria. Non si dà una vera e propria intelligibilità delle

posizioni discorsive, se non si comprende il quarto di giro attraverso il quale queste posizioni si dispongono le une in rapporto alle altre. Ora, la filosofia ha la pretesa di fungere da punto d'arresto della disposizione discorsiva in generale. È un altro modo per dire che, dall'interno del dispositivo lacaniano, la filosofia rivendica il fondamento. Infatti, un discorso che si fondasse su se stesso, che fosse autofondatore come è sempre il caso della filosofia, sarebbe un discorso che immobilizzerebbe la rotazione ineluttabile delle configurazioni discorsive. In tal senso, si può indicare questa prima incapacità della filosofia come la pretesa di istituire un punto d'arresto volto a far sì che il suo discorso basti a se stesso.

Questo punto può dirsi in tutt'altro modo – come avviene assai spesso in Lacan. Lo si può dire così: la filosofia pretende che ci sia un metalinguaggio. È il punto in cui Lacan entra in complicità con Wittgenstein – curiosamente, due figure antifilosofiche –, dando atto a quest'ultimo di aver denunciato l'insostenibile pretesa della filosofia a costituire un metalinguaggio sporgente sulla rotazione dei quattro discorsi. L'espressione impiegata da Lacan per indicare questa pretesa è quella di *canaglieria filosofica*. Ad essere propriamente una canaglia, è il fatto di supporre l'esistenza di un metalinguaggio.

Una parentesi: sarebbe interessante domandarsi se ogni canaglieria sostenga l'esistenza di un metalinguaggio. È certamente possibile, e sarebbe anche, ricordatevelo, un modo per dire che ogni canaglieria è filosofica. È un enunciato più forte di quello che consiste nel dire che la filosofia è semplicemente canaglia.

Seconda ragione: la filosofia ignora costitutivamente che, in ultima istanza, il reale è l'ab-senso del rapporto sessuale. Si può dire che la filosofia si edifica sulla forclusione di questo punto. Il che, da un punto di vista logico o formale, significa che c'è sempre, nella filosofia, un momento in cui si forza il non-rapporto al rapporto. La filosofia è una disciplina discorsiva all'interno della quale si può vedere che un non rapporto si trova convocato a forza al rapporto. Ciò che si potrà anche dire così: la filosofia forza al senso quello che è propriamente l'ab-senso. Questo punto è perfettamente compatibile col fatto che ci siano filosofie del non-senso, dell'assurdo, ecc. Il modo propriamente filosofico di affermare il non-senso rimane una forzatura al senso dell'ab-senso, il quale, l'abbiamo detto e ridetto, è tutt'altra cosa del non-senso. La categoria filosofica del non-senso continua ad essere un'operazione di forzatura dell'ab-senso al senso. È qui che si origina

il fantasma della totalità. Per Lacan, la critica – tradizionale – del fantasma filosofico della totalità, o del sistema, va considerata come un effetto più che come una causa. La vera causa sta nel forzare il non-rapporto al rapporto, nel forzare l'ab-senso al senso, nel totalizzare ogni cosa in una generalizzazione del rapporto al senso.

Terza ragione: la filosofia non vuole saperne niente del godimento, e quindi della Cosa in senso lacaniano. La filosofia ha orrore della Cosa del godimento. D'altronde – aggiungo un argomento che non so se sia presente in Lacan (non si sa mai ciò che Lacan ha detto, nessuno sa tutto ciò che Lacan ha detto!) –, ci sono dei filosofi che prescrivono il ritorno alla Cosa stessa, compulsivamente, se così posso dire. Sapete che è una parola d'ordine di Husserl: ritornare alle cose stesse. E se si chiarisce questa coazione del ritorno da un punto di vista lacaniano, si può dire che la filosofia è abitata da questa coazione proprio perché, della Cosa, essa non vuol saperne niente. È questo "non voler saperne niente" che le fa pronunciare l'imperativo del ritorno alle cose stesse in maniera compulsiva.

Quarta ragione: in conclusione, sin da Parmenide, la filosofia fa proprio l'assioma fallace l'*essere pensa*, mentre, agli occhi di Lacan, – il punto è cruciale – non c'è pensiero che al punto di una defezione topica dell'essere. È solo laddove l'essere è in defezione che *pensa – ça pense*. E qui la questione non consiste nell'opporre *l'essere pensa* a *il soggetto pensa*, poiché anche se si tratta dell'essere-supposto di un soggetto, non è che al punto della defezione di questo essere che *ça pense*. La formula di Lacan è: *penso dove non sono, dunque sono dove non penso.*[1] Ecco il motivo centrale della sua disarticolazione del cogito di Descartes. Ai suoi occhi, ad essere inammissibile nella costruzione cartesiana, oltre al fatto che non è decentrata come dovrebbe essere, è evidentemente il passaggio dal cogito alla *res cogitans*. Dall'esistenza dell'enunciato *io penso*, non si dovrebbe inferire, secondo Lacan, che il luogo del pensiero è la figura della *res*, della cosa. E, anche qui, la filosofia manca, in realtà, il suo oggetto o la sua posta in gioco, dal momento che si perde sulla topica del pensiero. Proprio il luogo in cui *ça pense* è, in ultima istanza, assolutamente trafugato sotto l'assioma

[1] J. LACAN, *L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud*, in *Écrits*, Seuil, Paris 1966, pp. 493-528; tr. it. di G.B. Contri, *L'istanza della lettera nell'inconscio o la ragione dopo Freud*, in *Scritti*, a c. di G.B. Contri, Einaudi, Torino 2002, p. 512.

fallace che laddove c'è il pensiero, c'è l'essere, sotto l'assioma parmenideo: *essere e pensiero sono lo Stesso*. Questo assioma compromette definitivamente la filosofia in una cecità rispetto alla topica del pensiero.

Ecco dunque riassunto, secondo la sua modalità lacaniana, il primo tratto formale dell'antifilosofia, la destituzione della pretesa della filosofia ad essere una teoria del reale. La filosofia resta intrappolata nella posizione del discorso del padrone, forza il non-rapporto al rapporto, non vuole saperne niente del godimento e della Cosa, si perde sulla topica del pensiero.

Veniamo al secondo tratto. Consiste nel dire che l'apparenza discorsiva della filosofia dissimula le sue operazioni costituenti in un atto proprio che bisogna ricostruire. Rispetto a tali operazioni, la filosofia stessa è cieca, sebbene costituiscano il suo proprio atto. Tre operazioni sono annodate, connesse, costituenti. Ricordiamole: una deposizione delle matematiche, un'otturazione della politica, una promozione dell'amore che ne è il dirottamento. Ne abbiamo già parlato lungamente.

Quanto al terzo tratto formale dell'antifilosofia lacaniana, tratto per noi decisivo, esso consiste nell'affermare che, alle operazioni formali della filosofia, si oppone un atto senza precedenti, di cui ho ricordato che l'esistenza è attestata dall'apparizione dell'opera di Freud, e che si converrà chiamare atto analitico. Ancora prima di entrare nella sua problematica, che è un labirinto, si può comunque dire che questo atto analitico, il cui sorgere eruttivo sconquassa le operazioni della filosofia, possiede, di fatto, alcuni tratti distintivi facilmente individuabili che l'oppongono radicalmente alla filosofia. Ne citerò qualcuno.

Le operazioni filosofiche pretendono, in ultima analisi, di riscattare una soddisfazione, vale a dire una beatitudine. Questo è vero anche per i filosofi scettici o nichilisti, e perfino, probabilmente, sopratutto per loro. Ecco perché la discussione platonica sulla questione di sapere se il filosofo sia felice, più felice del tiranno, ad esempio, riveste un interesse decisivo e non secondario. Appartiene all'essenza della verità filosofica il fatto di dichiarare che il suo proprio guadagno è la possibilità di una beatitudine intellettuale e di esaminarne il valore. Si potrà dire che, dal punto di vista del suo atto, il soggetto filosofico si presenta come un soggetto virtualmente appagato [*comblé*]. Vedete, stiamo continuando con la metafora del tappo: il filosofo colma [*com-*

ble] e è appagato [*comblé*]. Questo punto è costante, è indifferente alla tonalità della filosofia. È vero anche, e forse soprattutto quando, la sua tonalità è negativa o critica. In realtà, si tratta sempre di stabilire le condizioni di un soggetto appagato.

Al contrario, l'atto analitico, per lo psicoanalista stesso, non suscita che angoscia e disagio. Ecco il suo destino. In un testo del 24 gennaio 1980, Lacan enuncia schiettamente quello che si può considerare come un assioma: *Sì, lo psicoanalista ha orrore del proprio atto.*[2] È un enunciato da prendere in senso forte. Detto altrimenti, se lo psicoanalista non ne ha orrore, è probabilmente perché il suo atto è inattivo. Uno psicoanalista soddisfatto del suo atto, è uno psicoanalista divorato dalla filosofia! Ha creduto d'essere all'interno dell'atto analitico, ma è nell'atto filosofico, è appagato, s'è appagato.

Tutto questo ci indica anche una differenza di posizione dell'atto: l'atto filosofico, nel sistema di annodo delle operazioni di cui abbiamo parlato e che pongono virtualmente all'ordine del giorno un soggetto appagato, si presenta come una produzione di discorso. Il discorso è ciò che ha come effetto proprio o come produzione possibile un tale soggetto appagato nella figura continuamente rilanciata, ma assolutamente persistente, della beatitudine. L'atto analitico, invece, non è, propriamente parlando, una produzione del discorso, sebbene si trovi, in un certo senso, interamente in questa tensione. L'atto analitico è un atto enunciativo ma ne è anche la reversione, l'interruzione, o lo scarto. Ritornerò su questa categoria essenziale dello scarto. Ma il risultato è che il suo rapporto con l'atto – ammettendo che questa nozione abbia un senso, ma, dopotutto, c'è almeno questo rapporto che fa orrore al suo soggetto-supporto – non sta tanto nel produrlo, quanto piuttosto, dice Lacan, nel fargli fronte. Abbiamo un faccia-a-faccia dello psicoanalista e del suo atto, un far fronte all'atto che è un regime assolutamente eterogeneo alla concezione filosofica, il cui risultato o produzione sarebbe – dice l'antifilosofia – la figura del soggetto appagato o della beatitudine. Sempre nel testo del 24 gennaio 1980 Lacan riassume il suo discorso e scrive: *L'atto, io do loro la chance di farvi fronte.*[3] Io do loro una chance, a chi? Agli psicoanalisti infelici, a coloro cui sempre ci si rivolge quando si è Lacan, poiché essi sono, nella sua lotta contro

[2] Id., *Lettre au journal «Le monde»*, 24/01/1980, p. 1: «Oui, le psychanalyste a horreur de son acte».

[3] *Ibidem*: «L'acte, je leur donne chance d'y faire face».

il personaggio del filosofo, il contro-personaggio di Lacan. Io do loro una chance di farvi fronte: è questo, in fin dei conti, il discorso analitico, voglio dire, la sua funzione. Il discorso analitico è la liberazione di una possibilità di far fronte all'atto analitico, di assumerne l'orrore, forse più precisamente, di portarne l'orrore, di portare e sopportare l'orrore dell'atto. Ecco a cosa offre una chance la teoria analitica. Se essa non fosse questa chance offerta di far fronte all'atto, non sarebbe che un chiacchiericcio. Non sarebbe, in fondo, che filosofia truccata. Evidentemente, quest'idea del far fronte all'atto come unica legittimazione del discorso – un discorso della trasmissione, dell'insegnamento, della formazione, tutto ciò che volete – è un'idea tipicamente antifilosofica. Si potrebbe dire che ogni antifilosofia sostiene (anche se non si tratta dell'atto analitico, ma di un altro tipo d'atto) la tesi secondo la quale il discorso della teoria – dunque, ciò che fanno gli antifilosofi, poiché tutti questi antifilosofi scrivono, insegnano, dirigono delle istituzioni – non ha valore se non perché offre la chance di far fronte all'atto. Nietzsche dirà, per esempio, che, in ultima istanza, tutta la teoria genealogica, tutta la finezza d'analisi del dispositivo delle forze attive e delle forze reattive, tutta la tipologia delle figure generiche del pensiero e del discorso, tutto questo mira alla possibilità di far fronte all'atto, che consiste nello *spezzare in due la storia del mondo*, ossia l'atto dell'affermazione dionisiaca. C'è solo questo che conta. Il discorso non vale un granché rispetto all'intensità assoluta dell'atto. Lo stesso Wittgenstein spiega, nei testi che ho dettagliatamente commentato l'anno scorso, che ciò che in ultima analisi conta è portare l'atto etico come si porta un fardello. Qui ritroviamo il far fronte all'orrore. Giacché l'atto etico non è affatto divertente. Quando Wittgenstein decide di andare a insegnare in un paludoso villaggio austriaco, egli è assolutamente nell'orrore del suo atto. E il fatto di portarlo, come consiglia a tutti quelli che lo circondano, il fatto di portarlo come un fardello, questa è per lui l'autentica destinazione di una qualunque formazione discorsiva. Tra l'atto analitico come orrore cui il discorso permette di far fronte, e la beatitudine del soggetto appagato che la filosofia – secondo l'antifilosofia – considera come una produzione del suo discorso, c'è evidentemente una singolare antinomia.

Un secondo esempio di opposizione radicale tra l'atto analitico e le operazioni filosofiche è il seguente: le operazioni filosofiche pretendono di essere coestensive alla verità. La filosofia si dirà in modo quasi

generico: ricerca della verità. Ora, è chiaro che l'atto analitico è tutto fuorché una ricerca della verità. Non è una ricerca della verità, né può essere colto nell'elemento di una tale ricerca. Si può pensare che l'atto analitico sia in cesura tra un sapere supposto e un sapere trasmissibile in matemi, ma non che sia il momento effettivo della ricerca della verità. Forse è solo una semplificazione, ma lo si potrebbe dire così: lo scarto tra atto analitico e attività filosofica è un dislocamento della triade verità, sapere, reale. Triade che troviamo sia nella filosofia che nella psicoanalisi. È proprio per questo che bisogna costantemente rimarcare la delimitazione tra le due. Si può dire che la filosofia pretende di disporre, nel sapere, una verità sul reale. È questa la ricerca della verità: è la possibilità di disporre, in un sapere trasmissibile, una verità del reale. Al contrario, per Lacan, la concezione che egli si fa dell'analisi non può essere detta sotto questa forma. Lacan disloca la triade.

Guardate in *Radiofonia*:

> Sesta domanda: *In che cosa sapere e verità sono incompatibili?*

La risposta che Lacan ci offre è un'esplicita esposizione della triade:

> Giacché la verità si situa supponendo ciò che del reale è in funzione nel sapere, il quale vi si aggiunge (al reale).[4]

Per Lacan, lo vediamo, l'effetto di verità sta nel fatto che, nel sapere, un reale viene in funzione, funziona. La topica della verità esige che un reale venga in funzione nel sapere. Ecco perché la psicoanalisi non può assolutamente essere considerata come una ricerca della verità. Essa può essere una messa in gioco di un effetto di verità supponendo che un reale venga in funzione nel sapere, ma non è in nessun modo una ricerca della verità. In questo senso, il suo atto è irriducibile a quelle che abbiamo detto devono essere – sia per la tradizione che per l'antifilosofia – le ambizioni dell'atto filosofico.

Questa è una conseguenza elementare ma assolutamente importante. C'è una formulazione volgare della psicoanalisi – volgare ma straordinariamente tenace, e tenace tanto da essere una tentazione perpetua e immanente alla presentazione psicoanalitica – secondo la quale l'inconscio prodigherebbe la verità del conscio. Qui, coloro che

[4] Id., *Radiofonia*, cit., p. 439.

sono di formazione lacaniana protesteranno vivacemente, dicendo: non si tratta affatto di questo! Ora, non è così evidente. Tenere fermo il punto che non si tratta di questo è, secondo me, uno dei grandi meriti dell'insegnamento di Lacan. In fondo, questa formula secondo la quale l'inconscio prodiga la verità del conscio è esattamente l'appropriazione filosofica della psicoanalisi. È questa formula, con le sue innumerevoli e insidiose varianti, a compiere la trasformazione filosofica della psicoanalisi, ecco perché il nerbo dell'antifilosofia lacaniana sta nel rifiuto di questa formula.

Ricordate che vi ho citato uno degli ultimi testi di Lacan, dove dice: *Insorgo, se così posso dire, contro la filosofia.*[5] Perché la psicoanalisi ha la necessità di insorgere contro la filosofia dopo averla teoreticamente screditata, dopo averne identificato l'atto e aver opposto a questo atto un atto assolutamente eterogeneo? Perché questo enunciato estremamente violento, perché l'ultimo Lacan ha ancora bisogno di dire che insorge contro la filosofia? Perché la filosofia tenta sempre di appropriarsi della psicoanalisi, e perché quest'appropriazione opera, se posso dirlo, sotto la parola "verità". Con questo intendo dire che, se si suppone che l'inconscio è il luogo di verità del conscio, allora la psicoanalisi non dà in nessun modo fastidio alla filosofia, proprio al contrario, essa le passa la staffetta o un rilancio. La liberazione della psicoanalisi da questa tentazione immanente, al punto della verità, di soccombere all'appropriazione filosofica, esige una determinazione antifilosofica. E questa determinazione antifilosofica, questa insurrezione antifilosofica indica, vi insisto, una minaccia immanente alla psicoanalisi, che è immediatamente la sovversione del suo atto, sovversione segnalata altrettanto immediatamente dal fatto che si è soddisfatti del proprio atto invece di provarne orrore. In fondo, ogni uomo soddisfatto è un filosofo che s'ignora.

Qualcuno interviene: *Questo scarto non dice l'antropologia che si può costruire a proposito dell'opera di Freud, che sostiene che la chiave della dinamica sociale è legata alla rimozione sessuale, sulla quale tale scarto rischia un'antropologizzazione del soggetto freudiano, e dunque corre già il rischio di un'antropologizzazione della psicoanalisi, rischio legato alla tentazione dell'appropriazione filosofica di cui parli.*

[5] Id., *Il signor A*, cit.

Assolutamente. Alla questione di sapere se la tentazione sia già presente nell'opera di Freud, dobbiamo rispondere positivamente. Giacché, se l'opera di Freud è un'autentica fondazione, è necessario che si esponga anche alla tentazione filosofica immanente. Detto questo, è una tentazione presente anche nell'opera di Lacan, avremo modo di ritornarci. La questione di sapere come l'antifilosofia arrivi realmente a non essere, in nessuno dei suoi punti, abitata dalla tentazione filosofica che la anima, è una questione che si pone anche per Lacan, non tanto per il pericolo di un'antropologizzazione quanto piuttosto per il pericolo di una logicizzazione. Ma tra antropologizzazione e logicizzazione, la minaccia filosofica è chiara sia in Freud che in Lacan. In entrambi i casi, ciò che è in gioco è la possibilità di una sovversione dell'atto. Ma per il momento, volevo semplicemente motivare la necessità lacaniana dell'insurrezione antifilosofica mostrando che, quando si disloca un po' la triade verità, sapere, reale, si stabilisce quella che, agli occhi di Lacan, rappresenta una corruzione filosofica della psicoanalisi.

Su questa questione dell'inconscio e della verità, vorrei ricordare due testi chiari ed essenziali. Uno tratto da *Radiofonia*, l'altro dal *Seminario ... o peggio*. Sono importanti perché mostrano bene che si tratta di opporsi a ogni appropriazione filosofica dell'inconscio – sotto la forma: l'inconscio è la verità del conscio. In *Radiofonia*, ecco cosa dice Lacan:

> L'inconscio, come si vede, non è che un termine metaforico per designare quel sapere che non si sostiene altrimenti che presentandosi come impossibile, per confermarsi a partire da lì come reale.[6]

Così, l'inconscio designa un sapere nella forma del reale, nel punto della sua presentazione come impossibile. Fate bene attenzione al fatto che la verità non è menzionata in questa formula, formula che è una definizione dell'inconscio. Bisogna comprendere che la verità non è per nulla identica al sapere qui in questione, e ancor meno, naturalmente, al sapere di questo sapere. Allora, la verità in analisi, dove si lascia situare in rapporto all'inconscio? Si situa nella supposizione che, se un sapere si presenta come impossibile, allora vi è una funzione del reale impegnato in questo sapere. Rispetto all'inconscio, quando un sapere si presenta come impossibile, vi è una situazione di verità. Ve-

[6] Id., *Radiofonia*, cit., p. 421.

diamo bene che tutto lo sforzo antifilosofico volto alla disappropriazione della psicoanalisi consiste nel tenere a distanza la verità rispetto all'inconscio, non situandola se non come funzione del reale nel sapere. Nella presentazione scritta del *Seminario ... o peggio*, troviamo la formula assai particolare: *l'inconscio in quanto esso si rivela come sapere.*[7] L'inconscio viene alla sua propria verità in forma di sapere. Ma in nessun caso si potrà sostenere che l'inconscio è verità. A partire di qui è possibile ricostruire lo scarto, davvero immenso e apparentemente insuperabile, tra le condizioni dell'atto analitico e quelle dell'attività filosofica. Si sosterrà che per Lacan la triade del reale, della verità e del sapere s'organizza attorno a tre negazioni. In primo luogo, non c'è verità del reale, mentre la filosofia potrebbe essere definita come il sapere di una verità del reale. C'è verità nella misura in cui c'è una funzione del reale nel sapere. Ma, propriamente parlando, "verità del reale" non si può dire. In secondo luogo, non c'è nemmeno sapere del reale. Ciò che c'è, è una funzione del reale nel sapere che rende possibile una situazione della verità. In terzo luogo, beninteso, non c'è neanche un sapere della verità. Tutt'al più, si potrebbe dire, e sarebbe un po' metaforico, che c'è la verità di un sapere in proporzione al fatto che un reale vi è in funzione, che vi funziona. Dunque, non c'è né verità del reale, né sapere del reale, né sapere della verità. In ultimo, c'è la triade verità, sapere, reale, che non potete segmentare, che non potete dividere in parti. Non c'è che la triade. Quindi la verità non è situabile che nel punto in cui una funzione del reale è individuabile o assegnabile a un sapere. In fin dei conti, la filosofia è una messa in coppia [*mise au pair*] della triade poiché suppone che vi sia una verità del reale, e che possa esservi un sapere di questa verità. Messa in coppia, la coppia, il padre [*Mise au pair, le pair, le père*]. Messa in padre terribile. È la messa in coppia della triade in tutte le sue composizioni possibili: ci sarà una verità del reale, un sapere del reale, un sapere della verità, ecc. E al contrario, una delle possibili formazioni dell'antifilosofia lacaniana è: nessuna messa in coppia della triade verità, sapere, reale, è valida. L'inconscio è l'impossibilità ultima della messa in Padre [*mise au Père*].

In fin dei conti, per Lacan, la filosofia è uno smontaggio illecito della triade, o una sovversione del tre con il due. È ciò che non li tiene più insieme. Abbiamo allora l'effetto di un teorema, che non vi

[7] Id., *... o peggio*, cit., p. 541.

dimostrerò oggi: se si sovverte il tre con il due, si ha un falso pensiero dell'Uno. Questo falso pensiero (filosofico) si dice: l'Uno è, mentre il pensiero vero dell'Uno si dice: c'è dell'Uno, *y'a d'l'Un*, afferma Lacan. Un altro esercizio lacaniano che vi consegno: dimostrare che, se si sovverte il tre con il due, nel senso dell'esempio preciso che abbiamo portato – la messa in coppia filosofica della triade verità-sapere-reale –, si presuppone e si esige una dottrina dell'Uno del tipo: l'Uno è. Il che, in termini lacaniani, sarebbe un altro modo di opporre l'atto filosofico e l'atto analitico, dicendo: l'atto analitico si sostiene sul tema *y'a d'l'Un*, mentre l'attività filosofica esige che si ponga che l'Uno è [*l'Un est*].

Avrete notato che, se si prendono le cose dall'altro senso, si potrà dire che, se la filosofia suppone una verità del reale, essa è un sapere di questa verità; pertanto, se è una messa in coppia della triade, gli enunciati lacaniani la dislocano completamente, poiché non si dà verità del reale, perché, propriamente parlando, non si dà sapere del reale, e ancora meno sapere della verità. C'è dunque una dislocazione, una disseminazione radicale degli enunciati costituenti della filosofia in quanto tale. È così che si compie quanto vi ho sempre detto a proposito dell'autentica antifilosofia: il suo fine ultimo è di *distruggere* la filosofia. Non si tratta semplicemente di una critica. Se l'atto analitico esiste, e nella misura in cui esiste, allora la filosofia è dislocata. Sicché, è necessario che l'atto analitico esista, e che se ne sostenga l'orrore. E per sostenerne l'orrore o per fargli fronte, è necessario tutto il discorso analitico. In fondo, questo sistema assai complesso e probabilmente assai aleatorio delle condizioni dell'atto analitico implica la dislocazione della filosofia, dislocazione da cui essa risuscita incessantemente, così come si ricompone il corpo di Dioniso smembrato dalle sue Baccanti.

Lungo questo sentiero, la qualificazione dell'atto analitico va precisandosi, poco a poco – l'atto analitico considerato come chiave dell'antifilosofia lacaniana.

Riflettiamo su questo punto: il reale non è ciò di cui si dà verità, e non è nemmeno ciò che è saputo. In effetti, se pensate che il reale sia ciò che è saputo, o che il reale sia ciò di cui si dà verità, mettete in coppia la triade. Se il reale non è situabile che all'interno della triade verità-sapere-reale, allora è necessario che si dia una correlazione tra il reale e l'atto. Per ridirlo in maniera più semplice: è essenziale comprendere che, nella concezione che Lacan ha del reale, il reale non è mai ciò che non si conosce. Né nel senso della verità, né nel senso del

sapere, ponendo che "conoscenza" venga qui considerata come una parola indifferenziata volta a sussumere i due. Ora, per l'antifilosofia, questa parola è inconsistente proprio perché pretende di sussumere i due. Di sicuro, dunque, c'è che il reale non è ciò che si conosce. Ma non è nemmeno ciò che non si conosce. È un punto delicato sul quale dovremo ritornare, poiché è forte la tentazione di dire che il reale è ciò che non si conosce. Ora, per Lacan il reale non è ciò che si sottrarrebbe elettivamente al conoscere, come in una dottrina dell'inconoscibilità costitutiva del reale o del suo carattere ineffabile, come è il caso della cosa in sé in senso kanitano, o dell'elemento mistico di Wittgenstein, o della verità degli scettici, per dare tre riferimenti.

La nostra questione è dunque la seguente: che cos'è, trattandosi del reale, che si oppone al conoscere? Se il reale non è ciò che è conosciuto, qual è l'accesso al reale? Cosa fa sì che un pensiero vi acceda? E in che modo? – dato che questo modo non è certamente di tipo conoscitivo. Qui Lacan si troverà su un impervio cammino tra la filosofia e l'antifilosofia. Deve sottrarre il reale al conoscere senza cadere in una dottrina dell'ineffabile o dell'inconoscibile. Dovrà quindi dichiarare che il reale non è né conoscibile né inconoscibile. Qui, ci radichiamo nello spazio più intimo della sua antifilosofia. Considerate *Radiofonia*:

> Così il reale si distingue dalla realtà. Con ciò non intendo dire che sia inconoscibile, ma che non si tratta di orientarvisi con la conoscenza, bensì di dimostrarlo.[8]

Analizziamo con attenzione questo aforisma. Iniziamo dalla cosa più semplice: si chiamerà realtà ciò che è possibile conoscere. Pertanto: "conoscenza" sarà assegnata a "realtà" e, quindi, a una forte tonalità immaginaria. Ci troviamo qui nel punto in cui Lacan si espone, in qualche modo, al kantismo. Ammettiamo che la realtà sia fenomenica: è ciò che è suscettibile di essere conosciuto, mentre il reale è l'inconoscibile. Siamo quindi dalle parti di Kant. Kant è il limite filosofico dell'antifilosofia. Questo limite si chiama filosofia critica. E ciò che farà Lacan, consisterà nell'evitare questa soluzione kantiana. Lacan non è un critico. Certo, il reale si distingue dalla realtà, la quale fissa il suo regime alla conoscenza. Ma Lacan lo dice subito: non è che io intenda dire che è inconoscibile, il reale. Non sono kantiano. Non oppongo

[8] Id., *Radiofonia*, cit., p. 404.

un reale inconoscibile a una realtà conoscibile. Il reale, quindi, non è inconoscibile, ma *non si tratta di orientarvisi con la conoscenza, bensì di dimostrarlo*. Laddove il reale, in quanto è distinto dalla realtà, si sottrae al conoscibile, che è il proprio della realtà, il reale non cade nemmeno nell'inconoscibile assoluto, ma si espone a essere dimostrato.

Prima di arrivare a questo enigmatico *dimostrare*, vorrei insistere su questo punto che ci condurrà all'atto e al reale. È essenziale comprendere che il reale in senso lacaniano si trova in una radicale esteriorità rispetto al conoscere, compresa quella particolare forma del conoscere che è il "non conoscere". L'inconoscibile non è mai altro che una categoria del conoscibile, una modalità del conoscibile: è il suo contrario, ma all'interno dello stesso regime. Esattamente come, del resto, l'abbiamo visto, il non-senso è una categoria (filosofica) del senso, non è l'ab-senso. Sicché, dire che il reale è inconoscibile significherebbe, di fatto, dichiarare che il reale è dello stesso regime della realtà, poiché è esposto alla questione del conoscere, foss'anche solo per venirvi meno. "Reale" designa, così, ciò che è a tal punto estraneo al conoscere da non lasciarsi pensare nemmeno come inconoscibile. Questo tema, per il quale il reale è esterno tanto al conoscere quanto al non-conoscere, è un tema antifilosofico decisivo, generico, centrale. Ciò che è propriamente reale è indifferente al conoscere, e non si lascia nemmeno enunciare, assegnare o simbolizzare come negazione del conoscere. Detto altrimenti, il reale è indifferente al conoscere in quanto tale, che avvolge il non-conoscere.

Dobbiamo ancora dimostrare che conoscibile e inconoscibile non coprono la totalità del campo di ciò che esiste, poiché il reale è precisamente ciò che è in defezione sia del conoscibile che dell'inconoscibile, e che, tuttavia, si impone all'esistenza. Dobbiamo quindi trovare un luogo d'accesso al reale apparentemente sovrannumerario al Tutto in senso analitico, vale a dire A e -A, o essere e non-essere, o conoscibile e non-conoscibile. In breve, una tesi antifilosofica, rispetto al reale, è che il dispositivo del conoscere, in aggiunta a quello dell'inconoscibile, non fa esaustione. Il reale è il resto della disgiunzione del conoscibile e dell'inconoscibile. Misuriamo, qui, la dimensione antidialettica di ogni antifilosofia: il luogo d'accesso al reale non può essere colto negativamente. Rispetto alla realtà conoscibile, nessun protocollo della negazione dà accesso al reale. Sarà assolutamente necessaria un'altra cosa rispetto alla negazione. Su questo punto dell'antidialettica, all'opera in ogni antifilosofia, vorrei offrirvi qualche riferimento tratto

dalla storia dell'antifilosofia, in modo da cogliere l'originalità della soluzione lacaniana. Giacché, secondo me, in rapporto alle precedenti disposizioni dell'antifilosofia, su questo punto c'è una singolarità lacaniana nel modo in cui il reale si dà in defezione sia del conoscibile che dell'inconoscibile.

I riferimenti che offrirò sono di densità ineguale, e questo per delle ragioni preparatorie a Lacan. Insisterò soprattutto su Kierkegaard, più che su Pascal e Rousseau.

Per Pascal, il Dio di ogni filosofia ragionante, che si concluda nell'ateismo o che se ne "provi" l'esistenza, è lontano dal divino reale, il quale si sottrae all'opposizione razionalista del conoscibile e dell'inconoscibile. Nell'apologetica pascaliana, tutta la questione sta nel comprendere, esattamente, che, sotto il nome di Dio – il nome del reale –, qualcosa va assolutamente sottratto al regime del conoscere, fosse pure nella forma del non-si-conosce. È evidentemente il significato autentico dell'opposizione pascaliana tra il Dio di Isacco e di Giacobbe, il Dio sensibile al cuore, e quello che Pascal chiama "il Dio dei filosofi e dei dotti". Questo Dio dei filosofi, è il Dio esposto al conoscere, alla dimostrazione d'esistenza, non fosse altro che per dichiarare che non lo si conosce o che non esiste. Poco importa: questo è il Dio di Descartes, che ne dimostra l'esistenza, ma è anche il Dio proprio di ogni ateismo speculativo. In entrambi i casi, il Dio reale è mancato, assente. Non è possibile accedere alla sua presenza, se non passando per una via singolare, che lo sottrae all'opposizione del conoscibile e dell'inconoscibile.

Come si presenta questo dispositivo in Rousseau? Qui, vi indico alcuni riferimenti; leggerete i testi per conto vostro. La completa proclamazione antifilosofica è esposta nel Libro IV dell'*Emilio, o dell'educazione*, che tratta dell'età della ragione e delle passioni (dai quindici ai vent'anni). In particolare, nel Capitolo II, che riguarda l'educazione religiosa, nella famosa *Professione di fede del vicario savoiardo*. Non è un caso se troviamo questi riferimenti in un trattato pedagogico: Rousseau vi elabora esattamente quella che può essere un'educazione antifilosofica. Vi ritroverete i tre punti decisivi che conducono a questa supplementazione del conoscere e dell'ignoranza attraverso il reale. Innanzitutto, il discredito gettato sul conoscere razionale dei filosofi, un tema decisamente antifilosofico, che ricorre da Pascal a Lacan. Nella *Professione di fede del vicario savoiardo*:

> Le idee generali e astratte sono la fonte dei più grandi errori degli uomini [è sempre lo stesso processo di criminalizzazione della filosofia, che non è semplicemente falsa, ma è dannosa]; mai il gergo della metafisica ha fatto scoprire una sola verità, e in compenso ha riempito la filosofia di assurdità di cui si ha vergogna, non appena vengano spogliate delle pompose parole di cui si ammantano.[9]

La filosofia sistematica, ancora una volta sotto il nome di metafisica, è al tempo stesso dannosa – *i più grandi errori* – e impotente: nulla, nemmeno una cosa che si possa accreditare al pensiero speculativo. Questo perché il luogo dell'atto col quale si accede alla verità non è la ragione, è quella che Rousseau chiama "coscienza":

> Troppe volte la ragione c'inganna, e fin troppo, perciò, abbiamo acquisito il diritto di ricusarla [in opposizione al dispositivo tradizionale: l'immaginazione c'inganna. Qui bisogna fare appello alla destituzione della ragione]; ma la coscienza non inganna mai [*la conscience ne nous trompe jamais*].[10]

Sotto il nome di "coscienza" abbiamo ciò che, in eccezione al conoscere e alla ragione, dà un accesso indubitabile al reale: *la coscienza non inganna mai*. Questo "mai" è cruciale. Ci troviamo, in effetti, a una distanza assoluta dall'idea per la quale si tratterebbe della questione: cos'è che si conosce e cos'è che non si conosce? L'opposizione conoscere/ignorare non è pertinente. C'è la ragione che ci inganna, e c'è la coscienza, che non inganna mai. Infine, ultimo punto, la determinazione dell'atto: *Gli atti della coscienza non sono giudizi, ma sentimenti*.[11]

C'è la ricusazione della filosofia sotto il tema del conoscere generale e astratto, e la determinazione della coscienza come luogo soprannumerario all'opposizione del conoscibile e dell'inconoscibile. Arriviamo infine alla determinazione dell'atto grazie al quale si apre un accesso al reale. E questo atto non appartiene alla figura del giudizio, ma alla figura del sentimento. È così che l'opposizione sentimento/giudizio sarà, in termini rousseauiani, ciò che dà accesso all'opposi-

[9] J.-J. Rousseau. *Émile ou De l'education*, La Haye 1762; tr. it. di P. Massini, *Emilio o dell'educazione*, Mondadori, Milano 2006, p. 371.

[10] *Ivi*, p. 389.

[11] *Ivi*, p. 394.

zione reale/verità, in parte presente in Lacan, sebbene non sia il suo vocabolario. Il sentimento, in quanto atto della coscienza, e la coscienza come luogo che non inganna mai, è il punto del reale stesso, totalmente eteronomo al regime conoscitivo della ragione, la quale, certamente, ci accorda alla realtà, ma in un'erranza finale che rileva il sembiante.

Tutto questo per farvi notare che tanto in Pascal quanto in Rousseau, diciamo nell'antifilosofia classica, si trova sempre un nome per il luogo del reale. Con "luogo del reale", intendo il luogo soprannumerario all'opposizione del conoscibile e dell'inconoscibile. Inoltre, ci sarà sempre un nome dell'atto che, in questo luogo, apre l'accesso al reale. Nel caso di Rousseau, il luogo è la coscienza, e l'atto, in questo luogo, si presenta come sentimento. Qui compare un tema che troverete dappertutto nell'antifilosofia: è il fatto che si dà un'esperienza soggettiva che non inganna. Dal momento che il reale è sottratto all'opposizione del conoscibile e dell'inconoscibile, qualcosa nella registrazione dell'affetto non inganna: Dio sensibile al cuore, dirà Pascal; sentimento e non giudizio, dice Rousseau; angoscia, dirà infine Lacan. Nell'antifilosofia, non è mai la ragione a non ingannare, è un'altra cosa, che ha diversi nomi.

Vediamo infine in Kierkegaard. È una fonte molto importante per Lacan. Precisamente per la questione della ripetizione, ma va anche oltre. Vi ritroviamo i tre punti che ho appena trattato in Rousseau: innanzitutto, un movimento sarcastico di discredito del regime del conoscere, che la filosofia, in particolare quella di Hegel, pretende di istituire. In secondo luogo, un'identificazione del luogo in cui il reale è altra cosa dal conoscibile. In terzo luogo, un atto che identifica questo luogo. Sulla filosofia, citiamo semplicemente un passaggio tratto dai *Diapsalmata*, all'inizio di *Aut Aut*, una storia che amo molto:

> Quel che i filosofi dicono della realtà [siamo sempre nel lessico antifilosofico] spesso è deludente, come quando da un rigattiere si legge su un'insegna la scritta *Qui si stira*. Se si venisse a far stirare il proprio abito, si resterebbe ingannati, poiché l'insegna è semplicemente in vendita.[12]

[12] S. Kierkegaard, *Enten-Eller. Et Livs-Fragment*, København 1843; tr. it. di A. Cortese, *Diapsalmata*, in *Enten-Eller*, Tomo Primo, a c. di A. Cortese, Adelphi, Milano 2010, p. 91.

La filosofia è una rigatteria, dove si trova, tra le altre cose, "*Ecco come si deve vivere*". E se vi si portasse la propria vita, si resterebbe ingannati, poiché sarebbe come tutto il resto: un discorso in vendita. È una storia molto simpatica che dice bene ciò che Kierkegaard prova del soggetto della filosofia. Per quanto riguarda la vera vita, Kierkegaard aggiunge: *tutto sta non tanto nella riflessione quanto in tale battesimo della volontà.*[13] Si potrebbe dire che, per l'antifilosofo, il conoscere, nel senso filosofico del termine, è incapace di battezzare una qualunque volontà.

Non intendo qui entrare nei dettagli piuttosto sofisticati della concezione di Kierkegaard, ma bisogna capire che la soggettivazione nell'istante, o la convocazione istantanea del soggetto in quanto tale, oppone radicalmente l'esistenza al conoscere. È l'esistenza che, esistendo nella convocazione istantanea del soggetto, si sottrae esattamente all'opposizione del conoscere e del non-conoscere. E questo, Kierkegaard lo chiama il luogo dell'etico, opposto a ogni luogo conoscitivo. Per rinfrescarvi le idee su questo tema, fate riferimento a quanto si trova nella *Postilla* alle *Briciole filosofiche*. Le *Briciole filosofiche* sono un piccolo libro, ma la *Postilla* è monumentale. Tutto il Capitolo III della seconda sezione della seconda parte, intitolato *La soggettività reale, quella etica; il pensatore soggettivo*, vi offrirà l'occorrente in materia di costruzione di un luogo del reale sottratto all'opposizione del conoscere e del non-conoscere, e che sia ben altro dalle promesse discorsive in vendita.

Vi leggo tre estratti che riassumeremo in una massima, cosicché percepiate bene la tonalità di ciò che può esservi di preliminare a Lacan. La tesi fondamentale di Kierkegaard è la seguente: la conoscenza della realtà è, sempre e solo, una conoscenza delle possibilità, e mai del reale. È il suo modo di dire che non è in gioco il reale. Ogni figura del rapporto con la realtà in una modalità conoscitiva è sempre e solo un'apprensione di possibilità.

> [Primo frammento.] Ogni sapere circa la realtà è possibilità: l'unica realtà di cui un esistente ha più che conoscenza è la sua propria realtà, il fatto ch'egli è esistente; e questa realtà costituisce il suo assoluto interesse. L'esigenza dell'astrazione è ch'egli diventi disinteressato per poter riuscire a sapere qualcosa; l'esigenza dell'etica è ch'egli sia infinitamente interessato all'esistere.[14]

[13] Id., *Enten-Eller. Et Livs-Fragment*, cit.; tr. it. di A. Cortese, *Enten-Eller*, Tomo Quinto, a c. di A. Cortese, Adelphi, Milano 2014, p. 35.

[14] Id., *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de philosophiske Smuler*, København 1843; tr. it. di C. Fabro, *Postilla conclusiva non scientifica*, in S. Kierkegaard, *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, a c. di G. Reale, Bompiani, Milano 2013, p. 1187.

Da cui, un po' più avanti, la massima che vi consiglierei di tenere bene a mente:

> [Secondo frammento.] La soggettività reale non è quella conoscente, perché col sapere l'uomo si trova nel medio della possibilità, ma è la soggettività etica esistente. Un pensatore astratto esiste certamente, ma il fatto ch'egli esiste è piuttosto una satira a suo riguardo. Dimostrare la propria esistenza col fatto ch'egli pensa, è una strana contraddizione, poiché in proporzione del grado di astrazione del suo pensiero egli astrae precisamente dal fatto d'esistere.[15]

Notate il sarcasmo anticartesiano. Considerate che, se la si osserva da vicino, questa variante è assai simile al decentramento lacaniano del cogito. Vi rileggo la frase: *Dimostrare la propria esistenza col fatto ch'egli pensa, è una strana contraddizione, poiché in proporzione del grado di astrazione del suo pensiero egli astrae precisamente dal fatto d'esistere.* Qui abbiamo l'affermazione che laddove penso astrattamente, non sono. Tutto questo Kierkegaard lo chiama "esistenza". E un po' più avanti, dalla sua critica al cogito cartesiano egli trae questa conseguenza:

> [Terzo frammento.] Concludere dal fatto di pensare all'esistenza è quindi una contraddizione, poiché il pensiero all'inverso sottrae precisamente l'esistenza dal reale, e lo pensa abolendolo, trasferendolo nella possibilità.[16]

Per Kierkegaard, la condizione radicale del conoscere è che l'esistenza sia sottratta. Nel far ciò, si traspone o si trasfigura la realtà nella possibilità. La realtà in quanto correlato del conoscere non è mai altro che una possibilità. Ecco l'equivalente kierkegaardiano di quanto si trova in Lacan: il carattere immaginario della realtà, in opposizione al reale. Ciò che, in Kierkegaard, occupa la posizione che Lacan assegna all'immaginario, è il possibile. Se, pertanto, voglio restituire il reale, devo sottrarmi al conoscere, giacché l'operazione stessa del conoscere non ha per correlato altro che la possibilità, e dunque il sembiante.

Quale sarà, infine, questo atto, per il quale mi sottraggo sia al conoscere che all'inconoscibile, i quali non rinviano che alla possibilità? Sarà l'atto grazie al quale l'esistente si dona il suo proprio reale. Una

[15] *Ibidem.*
[16] *Ivi*, p. 1189.

volta posto che il luogo è il luogo etico, Kierkegaard lo chiamerà "scelta", ciò che significa decidere l'esistenza. Insisterò più tardi sull'estrema prossimità tra il "decidere l'esistenza" kierkegaardiano e il "dimostrare il reale" lacaniano. Ad ogni modo, ciò che sopraggiunge in occorrenza del reale si inscrive, nel luogo dell'atto, nella figura di una decisione d'esistenza, che è la scelta, ma di cui appare immediatamente evidente – ed è questo che dovremo riesaminare a proposito di Lacan – che la sua esistenza non consiste affatto nell'essere la scelta tra questo o quello, quanto piuttosto nello scegliere la scelta. Vi indico il riferimento centrale, vale a dire l'intero capitolo della seconda parte di *Aut Aut* (spesso tradotta in francese anche con *L'Alternative*), che si intitola: *L'equilibrio tra l'estetico e l'etico nell'elaborazione della personalità.* Capitolo che, dedicato interamente al loro disequilibrio, è una dottrina dell'atto. Probabilmente, si tratta di uno dei testi più sviluppati e più significativi rispetto a quella che può essere la dottrina antifilosofica dell'atto.

Datemi giusto il tempo di insistere su ciò che Kierkegaard tenta di dirci in maniera straordinariamente inquieta: non c'è reale, o esistenza liberata dall'antinomia del conoscere e del non-conoscere, se non c'è un atto tale da non essere determinato da ciò di cui è atto. È ciò che Kierkegaard chiama "scelta assoluta", la scelta della scelta. Egli dirà, per esempio:

> Il mio enten-eller non caratterizza il più da vicino la scelta tra il bene e il male, esso caratterizza quella scelta con la quale si sceglie bene e male ovvero li si esclude. Qui dunque il problema è sotto quali determinazioni si vuol considerare l'intiera esistenza e anche vivere![17]

È in questo punto che troveremo ciò che non inganna mai. Se vi si può pervenire, allora non inganna. Ciò che Kierkegaard dirà così:

> Appena si riesca a condurre una persona a trovarsi al bivio, cosicché non ci sia per essa nessun'altra via d'uscita se non con lo scegliere, allora tale persona sceglierà il giusto![18]

Se siete al punto della scelta della scelta, non vi ingannerete mai. Certamente al prezzo di qualche distorsione di vocabolario e di pensiero, non si può forse pensare che la stessa cura analitica consista nel

[17] Id., *Enten-Eller*, Tomo Quinto, cit., p. 35.
[18] *Ivi*, p. 33.

condurre un uomo a un tale bivio? Al punto in cui, per lui, non si dà altra via d'uscita che la scelta? Mi direte: scelta di cosa? Non importa, no, non importa! Ciò che conta è che non vi sia altra uscita che la scelta, e questo è tutto. Mi direte: ma allora, si è costretti a scegliere? No. Che non ci sia altra uscita che la scelta, questo vuole dire: si è giunti al punto in cui bisogna scegliere di scegliere. Questo, è l'atto: essere al punto in cui non c'è che la possibilità di scegliere. E questo, questo, non inganna.

Ma allora, dalla parte di Lacan, qualcosa nella correlazione del reale e dell'atto è dello stesso ordine? Ciò che implica due questioni: 1. L'atto suppone un "condurre in un punto"? Si suppone che c'è un punto dell'atto? È esplicito in Kierkegaard. Ma in Lacan? Il processo della cura, e quindi l'atto analitico, hanno il senso di un "condurre il Soggetto in un punto"? 2. C'è qualcosa che non inganna? Nel senso in cui Kierkegaard, Rousseau, Pascal, e tutti gli altri antifilosofi lo sostengono, vale a dire che, giunti al punto dell'atto, non possiamo né ingannarci né essere ingannati.

Parlando dell'atto Lacan dice in *Radiofonia*: *l'effetto d'atto che si produce come scarto di una simbolizzazione corretta.*[19] La simbolizzazione corretta – e che cos'è la simbolizzazione corretta? – può essere considerata come ciò che conduce al punto in cui non si dà altra uscita che scegliere, anche se in questo caso scegliere non è la parola adatta? Scelta che fa sì, retrospettivamente, che la simbolizzazione corretta non sia ciò che ha prodotto la scelta, ma ciò che è richiesto affinché si sia al punto della scelta, affinché non si abbia altra uscita che la scelta. Così, l'atto analitico stesso potrà sempre essere considerato come lo scarto, il cascame di questa simbolizzazione, ciò che cade di questa simbolizzazione. Rimane, pertanto, da domandarsi se lo scarto di questa simbolizzazione corretta sia proprio ciò che non inganna. Considerate che apparentemente c'è comunque una condizione: che la simbolizzazione sia corretta. L'atto non inganna nella misura in cui e a condizione che la simbolizzazione sia corretta.

Ecco le questioni che cercheremo di affrontare la prossima volta.

[19] J. Lacan, *Radiofonia*, cit., p. 419.

VII

5 aprile 1995

Riprendiamo questa faccenda estremamente complessa del montaggio antifilosofico lacaniano. La volta scorsa, ecco cosa vi ho detto in breve: la disarticolazione della filosofia, parte costitutiva del dispositivo di Lacan, risulta da tre enunciati negativi: non c'è una verità del reale; non c'è nemmeno, a rigore, un sapere del reale; non c'è un sapere della verità. Ora, sostiene Lacan, le operazioni della filosofia sono tutte dipendenti, al di là dell'orientamento filosofico considerato, dalla tesi secondo la quale può esserci un sapere della verità del reale. Al di là della figura soggettiva del filosofo, del discorso del padrone, della canaglieria, del metalinguaggio, la filosofia appare a Lacan sospesa a una tesi riguardante la possibilità di un sapere della verità del reale. Tesi che si trova disarticolata nei tre enunciati negativi che vi ho appena citato.

Lacan monterà diversamente la triade del sapere, della verità e del reale. Egli dirà, ricordiamolo:

> La verità si situa supponendo ciò che del reale è in funzione nel sapere, il quale vi si aggiunge (al reale).[1]

È questa la massima che riarticola i tre termini della triade.

Il secondo polo di questo movimento è che il modo in cui si scopre la funzione del reale nel sapere è sospeso all'atto analitico, del quale vi ho ricordato due caratteristiche essenziali. In primo luogo, l'atto analitico è un atto di cui lo psicanalista stesso ha orrore. Questo significa che si tratta di un atto tale che il subirlo o il sostenerlo rappresenta di per sé una complessa questione. In secondo luogo, e di conseguenza, la cosa più importante di tutte è ciò che Lacan chiama il "*far fronte*" ["*faire face*"] all'atto analitico. Si può sostenere che la

[1] J. LACAN, *Radiofonia*, cit., p. 439.

destinazione ultima della totalità del suo insegnamento, e non ce n'è, secondo me, nessun'altra, sta – come dirà lui stesso – nel dare agli analisti una chance di far fronte al loro atto.

Tutta la costruzione teorica, tutta la sottigliezza d'analisi, tutta la revisione concettuale, tutta la topologia, tutta la teoria dell'istanza analitica, tutto ciò che si può dire dell'atto stesso, tutto questo, in realtà, non ha che una funzione, una destinazione: dare una chance, dare una piccola chance, al far fronte all'atto. Ecco perché, a mio avviso, senza la presa in considerazione dell'atto analitico, sarà facile mostrare che il dispositivo teorico di Lacan è inconsistente. Ciò che è stato mostrato più volte, ma che non ha nessuna importanza, se non per un approccio alla questione filosofico e non antifilosofico. Infatti, è assolutamente legittimo, nello spazio di pensiero proprio di Lacan, che, in definitiva, non si tratti che di avere una chance di far fronte all'atto, e che tutto vi sia sospeso. È così che entriamo nel processo che qui ci interessa, quello che io chiamo il processo di *qualificazione* dell'atto analitico.

Qual è la singolarità dell'atto analitico in quanto atto antifilosofico irriducibile? Abbiamo detto che, da questo atto, dipende che si scopri la funzione del reale nel sapere. Dal momento che la funzione del reale nel sapere non può scoprirsi dal punto di un sapere di questo sapere, è necessario che sia dal punto dell'atto che essa si scopra.

Sin dall'inizio, abbiamo anche detto che questo atto è attestato a patto che un dispositivo di sapere ne provi la rottura. È dunque necessario che esista un dispositivo di sapere trasmissibile affinché l'atto sia attestato, dato che, peraltro, è dall'atto che dipende il fatto che si scopra la funzione del reale.

Infine, poiché ogni sapere integralmente trasmissibile è matema, si dirà – e è il problema che ci occupa nella sua variante – che nell'antifilosofia lacaniana, tutto è sospeso, in ultima istanza, all'enigmatica correlazione tra l'atto e il matema. È da questa correlazione enigmatica tra l'atto e il matema che dipende che si possa legittimamente rimontare in maniera antifilosofica la triade: verità, sapere, reale, scartando così la tentazione ermeneutica, e offrendo quindi agli interlocutori importanti (non i filosofi, ma gli analisti) una piccola chance di far fronte al loro atto.

Apro una parentesi un po' empirica. Buona parte della disputa tra lacaniani, dopo la morte di Lacan, e anche mentre lui era in vita, ha riguardato la questione del rapporto tra clinica e dottrina. Tutta una filiazione lacaniana è stata accusata di logicismo o di teoricismo, o di distanza eccessiva dalla clinica, o di ignoranza della clinica. Viceversa,

tutta un'altra filiazione s'è vista accusare di empirismo clinico o di cedere sui punti decisivi del dispositivo teorico. In fin dei conti, il "tu non sei un clinico" da una parte, e, dall'altra, il "tu cedi sul concetto", è lo sfondo generale di questa disputa. In ciò, essa ripete una disputa altrettanto nota, interna al movimento rivoluzionario comunista, sulla questione dei rapporti tra teoria e pratica.

Ciò che bisogna pensare su questo punto è semplice: questa disgiunzione rovina l'edificio. Non potete in nessun modo esaminare l'edificio lacaniano all'insegna di questa disgiunzione. Con questo non voglio dire che vi sia una sintesi o una fusione, o un'applicazione clinica della teoria, o un luogo dove le due farebbero uno, non è questo il punto. Il fatto è che l'uso stesso di questa distinzione rovina l'edificio. In effetti, l'atto analitico, supponendolo attestato al cuore della clinica, non può essere produttore, nel doppio senso della sua procedura e della sua trasmissione, se non perché si sostiene sul desiderio del matema. Atto e matema non sono comprensibili in una figura disgiunta che, a sua volta, ci riporterebbe all'opposizione tra la clinica e la dottrina. Pertanto, bisogna capire bene che al cuore dell'atto c'è il desiderio del matema, e che, inversamente, il matema stesso non è intellegibile che dal punto dell'atto.

Potenzialmente, direi: quello che chiamo desiderio del matema, che è una categoria provvisoria, è ciò senza di cui l'analista non può sopportare il proprio atto. Senza il matema, lo travolge l'orrore del suo atto. Senza il matema, l'analista non può sopportare la decadenza che lo fa venire in posizione di resto. Sicché, non si potrà dire che ci sono l'atto e il matema, e ancora meno la clinica e la dottrina, precisamente perché la questione del matema è investita in ciò per cui è data la chance dell'atto.

Facciamo una digressione. Abbiamo ricordato la frase di Kierkegaard:

> Appena si riesca a condurre una persona a trovarsi al bivio, cosicché non ci sia per essa nessun'altra via d'uscita se non con lo scegliere, allora tale persona sceglierà il giusto!

Vedete che quella che viene chiamata scelta assoluta è una disposizione nella quale l'accesso al reale, che non esiste se non nella forma dell'atto, è tale da non poter ingannare. Tutto il problema sta nell'essere condotti a questo «bivio» dove non si dà altra via d'uscita che la scelta.

In questa faccenda, c'è una costrizione, niente meno che la severa costrizione della libertà. Sebbene Kierkegaard parli di scelta assoluta, questa scelta è orientata: l'uomo sceglierà il giusto per poco che sia stato condotto laddove non vi sia altra uscita che la scelta. Dunque, questa scelta in quanto scelta assoluta, che Kierkegaard chiama la scelta della scelta, non inganna nella misura in cui costringe, poiché non vi è altra uscita. È necessario che la soggettività venga messa con le spalle al muro, e che non possa fare altro che scegliere. Allora, la scelta assoluta non inganna. Questo «condurre una persona al bivio» è quello che io chiamo un dispositivo di costrizione.

Detto altrimenti, quando sospendete la questione del reale a quella dell'atto – è una massima generale che vale per ogni antifilosofia –, tutta la questione consiste nel sapere quale dispositivo conduca all'atto, in quale figura vincolante l'atto faccia rottura. Se disponete delle disposizioni costrittive del dispositivo nel quale l'atto fa rottura, allora l'atto non ha bisogno di una norma esteriore. Il fatto che non inganni significa che è a se stesso la propria norma, significa che è autonormato. È un tema fondamentale dell'antifilosofia: esiste un atto autonormato, un atto che non si riferisce più, rispetto alla sua significazione di verità, a una norma esteriore, ma che, in maniera intrinseca, non inganna. Dove questo "non ingannare" presuppone che l'atto sia preso all'interno di una rete di costrizioni in cui la sua assolutezza risulta indubitabile.

Come si presenterà tutto questo in Lacan? Il nostro punto di partenza sarà un commento alla seconda parte della frase alla quale ho già fatto un cenno:

> Così il reale si distingue dalla realtà. Con ciò non intendo dire che sia inconoscibile, ma che non si tratta di orientarvisi con la conoscenza, bensì di dimostrarlo.[2]

Il reale, non è questione che di dimostrarlo. Qui, dimostrare è ciò che si oppone alla coppia conoscenza/non conoscenza. Non si tratta della conoscenza, né si tratta dell'inconoscibile. Si tratta di dimostrare, di-mostrare. Ma che cos'è questa di-mostrazione? Questa dimostrazione è quella che contiene al tempo stesso la costrizione e

[2] J. LACAN, *Radiofonia*, cit., p. 404.

l'assenza di un'altra uscita. Altra da che? Vediamo. Diciamo, ad ogni modo: l'assenza di un'altra uscita rispetto... a quella buona. La dimostrazione deve contenere necessariamente tutto questo, e deve contenere necessariamente anche l'impossibilità della menzogna. È proprio per questa ragione che sarà un dimostrare, ossia ciò che permette di verificare che non è possibile nessuna menzogna.

Il che ci offre una definizione provvisoria della cura analitica: una cura analitica è la dimostrazione del reale del Soggetto. Dimostrazione in cui, al tempo stesso, l'atto produce una rottura reale [*coupure réelle*]. È necessario che ci sia una costrizione tale che nessun'altra uscita possa avere senso, ma al tempo stesso, l'atto non è riducibile a questa costrizione, esso vi produce un taglio [*coupure*]. Conducete qualcuno a una scelta. Non ha nessun'altra via d'uscita a parte scegliere. Ma questo non vuol dire che il fatto che non abbia altra uscita renda ragione della scelta. La scelta sta nella sua assolutezza di scelta. Se passiamo da Kierkegaard a Lacan, conveniamo nel dire che la cura è lo spazio dove un reale viene a dimostrarsi, con l'aggiunta che l'atto produce una rottura in questa stessa dimostrazione. La dimostrazione che la cura è la costrizione e il suo bordo di rottura, insieme. Si potrà dire anche che la cura è una formalizzazione vincolante in cui l'atto produce una rottura reale.

Ma che significa esattamente dimostrazione? "Dimostrazione" vuol dire che il reale non è tanto ciò che si mostra, quanto piuttosto ciò che si di-mostra, dunque che è la caduta della mostrazione. Questo vuole anche dire, avvicinandosi al formalismo, che ciò cui il reale di un Soggetto, in quanto dimostrato, può collegarsi, è una scrittura. Infatti, non è precisamente nell'ordine della mostrazione, è ciò che si di-mostra, e questo di-mostrare lo incatena a una scrittura. Solo la scrittura in quanto tale di-mostra senza mostrare. Questa scrittura non può essere una simbolizzazione del reale, poiché il reale è insimbolizzabile, il che equivale a dire che è sottratto alla questione della conoscenza. Ci sarà nella dimostrazione una mostrazione sottratta, una deviazione della mostrazione attraverso l'impasse di una formalizzazione, di un concatenamento possibile di scrittura, di cui naturalmente il reale non sarà mai ciò che vi si mostra ma ciò che vi si dimostra. Detto altrimenti, ciò che vi giunge in mancanza, in impasse, o, per riprendere il vocabolario di Kierkegaard, in assenza di vie d'uscita, nella non-uscita. In breve, dimostrazione vuol dire che nello spazio stesso in cui il reale insiste, è necessario che vi sia l'impasse di

una simbolizzazione, ma che questa simbolizzazione assuma la costrizione che produce l'impasse. In caso contrario, essa non porterebbe a niente oppure proseguirebbe indefinitivamente. Bisogna dunque che qualcosa venga alla simbolizzazione nelle condizioni di costrizione sì che, sul bordo della non-uscita di questa simbolizzazione, non possa venire che il reale, ma questa volta nella forma dell'atto.

L'effetto di costrizione, sul quale ora dobbiamo insistere, è l'effetto senza il quale la conduzione della cura non sarebbe che un'ermeneutica infinita. Ora, se la cura non è un'ermeneutica infinita, è esattamente perché il regime di simbolizzazione che essa instaura è tale da esser costretto alla non-uscita. E questo effetto di costrizione sarà nella promozione dimostrativa di un impossibile da simbolizzare. Cito Lacan:

> Nella psicoanalisi si tratta di elevare l'impotenza [la formalizzazione che rende ragione dell'impotenza] all'impossibilità logica [l'impasse di formalizzazione che libera il reale].[3]

Mi limiterò a questo: elevare l'impotenza all'impossibilità logica, è l'equivalente di ciò che Kierkegaard chiama «condurre una persona al bivio». Non contiene l'atto stesso, ma è il dispositivo all'interno del quale la non-uscita è prodotta.

Apro una parentesi: secondo una visione triviale, qualcuno crede che si vada in analisi perché non si hanno vie d'uscita, e che ci si va per trovarne una. *Mai!* dice Lacan, andate in analisi perché avete una via d'uscita, e affinché vi liberi, vi costruisca, dall'interno, il punto di non-uscita specifica in cui si produrrà il congiungimento col vostro reale. In questo, Lacan concorda totalmente con Kierkegaard. Certo, Kierkegard non dirà: il punto, è liberare le persone, no! Il punto è di costringerle alla scelta, ma per costringerle alla scelta, è necessario che organizziate una rete fenomenica di vincoli. O, agli occhi di Lacan, il processo di costrizione nella cura analitica è definito esattamente da questa formula: elevare l'impotenza, che rende ragione del fantasma, all'impossibilità logica, che incarna il reale. Detto altrimenti, tutto ciò che tende verso l'atto o che ne costituisce il bordo di possibilità si riassume nella trasformazione di un'impotenza in un'impossibilità. Possiamo quindi dire in maniera più precisa: si va in analisi perché si è impotenti in tutti i sensi del termine, in un modo o in un altro, e se

[3] Id., ... *o peggio*, cit., p. 543.

ne esce perché si è stati messi con le spalle al muro dell'impossibile, laddove non v'è nessun'altra uscita a parte scegliere.

Analizziamo questa formula – e non crediate che abbiamo perso il filo del rapporto tra atto e matema!

L'impotenza, innanzitutto bisogna – è un lavoro essenziale della procedura analitica – situarla. Bisogna costruirne il sito. È necessario poter procedere all'isolamento significante dell'impotenza. Isolare, tagliare, troncare il significante dell'impotenza, tutto questo è primordiale. È noto, è un punto di dottrina, che l'impotenza è incarnata dal fallo come funzione immaginaria. Così, in un primo tempo, per poter elevare l'impotenza all'impossibile, occorrerà tutto un lavoro di situazione, di topologia significante dell'impotenza stessa, la quale è marcata, incarnata, dice Lacan, dal fallo come funzione immaginaria. Sarà questo l'inizio del cammino. Poi, una volta isolato il significante dell'impotenza, ciò che equivale a una sorta di scoprimento del fantasma, bisognerà elevarlo all'impossibile.

Prima di soffermarmi dettagliatamente sulle tappe di questa procedura, solleviamo la questione del sorgere dell'atto. Ammettiamo che ciò che, in Kierkegaard, si dice: condurre una persona al bivio, si dica così: elevare l'impotenza all'impossibile. Quando siete messi con le spalle al muro dell'impossibile, è, come amava dire il latinista Marx, *hic Rhodus, hic salta*, è qui che bisogna saltare nel reale. Detto altrimenti, non c'è altro che l'atto che possa attestarvi come Soggetto. Abbiamo due tappe: isolamento del significante dell'impotenza grazie alle operazioni interpretative e alle rotture successive, poi elevazione di questa impotenza fino al punto della sua impossibilità logica. Queste due tappe convocano alla non-uscita. Così, l'atto scoprirà il reale come scarto dell'insieme di quest'operazione di simbolizzazione. Ciò che legittima la citazione di prima, e che vi riporto ancora una volta: *l'effetto d'atto che si produce come scarto di una simbolizzazione corretta.*[4]

Abbiamo così una definizione di quella che è, agli occhi di Lacan, una simbolizzazione corretta: è un'elevazione effettiva dell'impotenza all'impossibile, e nient'altro. Dire che l'effetto d'atto si produce come scarto della simbolizzazione corretta significa che questo effetto, in psicoanalisi, è lo scarto ultimo, la produzione in abietto e in abiezione dell'insieme della simbolizzazione corretta, pensabile essa stessa come elevazione di un'impotenza situata a una impossibilità logica.

[4] ID., *Radiofonia*, cit., p. 419.

Cinque punti sintetizzano questo movimento dove si determina ciò che deve essere una cura analitica, una clinica per mezzo della quale la filosofia minaccia di crollare.

Uno. La dimostrazione del reale è dell'ordine del processo, e è il processo della cura nella misura in cui questa esiste. Non si dà cura analitica se non perché c'è un reale che è stato di-mostrato. Questo processo è normato, e si può chiamare questa norma la conduzione della cura. Sosterrei inoltre, non è una formulazione lacaniana, che tale processo non opera, dalla parte dell'analista, che sotto il desiderio del matema. L'associazione libera o l'ascolto fluttuante, per esempio, non si comprendono che sotto il desiderio del matema. Perché? Perché, anche se sembra il contrario, non si tratta di nient'altro che delle regole volte a costruire lo spazio della costrizione.

Due. La di-mostrazione del reale, come processo, è dell'ordine di una costrizione formale il cui nome è «simbolizzazione corretta». Il che è sufficiente, d'altronde, a farci comprendere che non è mai un'ermeneutica del senso. Da questo punto di vista, in psicoanalisi – e Lacan è chiaro al riguardo – la parola "interpretazione" è equivoca. La si può mantenere, ma bisogna anche ricostruirla. Se per "interpretazione" si intende qualcosa che porta a un'ermeneutica del senso, allora la parola è inadeguata, poiché ciò di cui si tratta è una formalizzazione appropriata e stringente, e in nessun modo della scoperta di un senso nascosto.

Tre. Il primo tempo – non è cronologico, sono degli strati [*sédiments*] – vuole che venga situata l'impotenza, premesso che in fondo la domanda d'analisi è sempre di rimediare all'impotenza, in ultima istanza, all'impotenza d'amore, di cui l'impotenza sessuale non è che una variante. Ma si può dire l'impotenza a vivere, l'impotenza d'esistere. La domanda è presente, ma bisogna situare l'impotenza in modo che il protocollo della formalizzazione possa applicarvisi o immettervisi, e questo non va affatto da sé all'inizio. Si parte da qui: ingranare qualcosa che interrompa l'erranza dell'impotenza. Si può d'altronde – sono io a dirlo – chiamare "sofferenza" l'erranza dell'impotenza. Non tanto l'impotenza stessa, poiché se fosse questo, si saprebbe cosa farsene, come sempre, d'altra parte. Si è sempre impotenti per un qualche verso. È l'erranza dell'impotenza che è la devastazione. Sicché, il primo tempo della conduzione della cura è che almeno venga interrotta l'erranza dell'impotenza, ciò che vuol dire: che sia situata. È in quanto situata, presa nel quadro fantasmatico che l'assegna alla funzione immaginaria del fallo, che può innestare, su di essa, la sua elevazione

formale. Certo, in un primo tempo, arresterete l'erranza dell'impotenza, ma se vi fermate qui, finirà di nuovo per errare, e questo è tutto! Pertanto, occorre in seguito inchiodarla all'impossibilità logica.

Quattro. Il secondo tempo consiste dunque nell'elevare l'impotenza all'impossibilità logica. Questa elevazione dell'impotenza situata, l'impotenza la cui erranza è provvisoriamente interrotta nel protocollo della cura, è un tempo assolutamente cruciale, e è anche il più rischioso perché introduce l'imminenza di una congiunzione col reale. Esso non introduce la congiunzione col reale, che implica l'atto, ma l'imminenza di una congiunzione col reale, che non può compiersi, in realtà, che nella di-mostrazione della non-uscita logica, dunque dell'impossibilità logica. Si può anche dire che è il momento in cui si cambia terreno o operazione: ciò che era situazione, situare, interrompere, diventa realmente formalizzazione. È così che ci si separa assolutamente dagli equivoci dell'interpretazione. Ecco tutta l'arte dell'analisi: condurre, o essere la conduzione dell'elevazione dell'impotenza all'impossibile per delle peripezie sempre singolari, una volta compiuta l'operazione di situazione. Il primo tempo di localizzazione dell'impotenza è generalmente monotono nei suoi effetti di ripetizione. È dove vengono comprese sempre le stesse tristi storie riguardanti i diversi registri dell'impotenza e della derelizione. Di contro, il secondo tempo, il modo proprio in cui l'impotenza, inchiodata in maniera significante, si troverà elevata all'impossibilità logica, implica una vera e propria arte della singolarità. È una formalizzazione *ad hoc*. Non c'è formalizzazione standard. La localizzazione è molto più standard della formalizzazione. In fondo, sapere di che si tratta (la "diagnosi") non è difficile, ma l'elevarlo all'impossibilità è veramente un'operazione di grande complessità.

Cinque. Se si produce una simbolizzazione corretta, adeguata, dunque un'elevazione all'impossibilità che rappresenta una non-uscita logica, allora si produce un bordo di rottura, che al punto stesso dell'impossibile – ma non c'è impossibilità se non c'è impasse della formalizzazione – fa venire il reale nella dimensione enunciativa dell'atto.

Riassumiamo: situazione, elevazione formale, bordo di rottura, queste sono le principali scansioni della conduzione della cura, la quale indica al tempo stesso la costruzione di una costrizione e l'effetto di bordo di un atto.

Direi che la singolarità antifilosofica della psicoanalisi, per come la pensa Lacan, sta nell'ordinare la costruzione della costrizione all'elevazione dell'impotenza in impossibilità. Questa è specifica, singolare. La psicoanalisi è capace di trasformare l'impotenza in impossibilità? Prudenza... Ma, ad ogni modo, è di questo che si tratta. Una volta trasformata l'impotenza – impotenza che costituisce l'origine della domanda in senso ampio – in impossibilità d'essere, si produce, al punto dell'atto, la congiunzione di un Soggetto col suo reale.

Allora, che cos'è che, in tutto questo, non inganna?

Se seguiamo il paradigma rousseauiano o kierkegaardiano, sembra che questo "non ingannare" vada colto all'interno del sistema delle costrizioni che costruiscono il bordo dell'atto. La posizione formale di Lacan è che ciò che non inganna è l'angoscia. Considerate il *Seminario XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*:

> L'angoscia, per l'analisi, è un termine di riferimento cruciale, perché, in effetti, l'angoscia è ciò che non inganna.[5]

Nel protocollo della cura, che ci interessa in questo momento, di cos'è correlativa l'angoscia? Comprendete bene il problema di cui dobbiamo occuparci, giacché è un problema assai difficile ma molto importante. Quando abbiamo parlato di Kierkegaard, abbiamo visto che ha detto: è l'atto stesso che non inganna. Allorché avete scelto, in quanto siete stati costretti a scegliere, avete scelto il giusto. Se non avete altra scelta che la scelta, scegliate il giusto. Di contro, se siete in un punto dove potreste sbrogliarvela altrimenti, anche se scegliete, non è detto che scegliate il giusto. Ammettiamo che la scelta, nel senso di Kierkegaard, sia nella posizione dell'atto. La tesi è che è l'atto a non ingannare, nella misura in cui è sul bordo della costrizione, nell'elemento della non-uscita dell'atto. È un punto estremamente importante perché, in fin dei conti, filosofia e antifilosofia hanno in comune la questione della verità, in un verso o nell'altro. Ciò che afferma l'antifilosofia, è che c'è un atto assolutamente non filosofico, che sia la voce della coscienza, o la scelta esistenziale di Kierkegaard, o l'atto analitico, di cui si scopre che, precisamente, è ciò che non inganna. È il garante della verità o del giudizio. E la filosofia si smarrisce credendo

[5] Id., *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil, Paris 1973; tr. it. di A. Succetti, *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi. 1964*, Einaudi, Torino 2003, p. 41.

che il garante della verità sia dell'ordine di un sapere della verità. Si presenta così la discussione centrale tra filosofia e antifilosofia.

Pertanto, quando Lacan ci dice che è l'angoscia che non inganna, siamo convocati al punto di sapere qual è la correlazione dell'angoscia e dell'atto, in quanto sembra proprio che angoscia e atto non siano la stessa cosa: non siamo nella stessa topica di Kierkegaard. È quindi necessario situare l'angoscia rispetto all'atto.

Per aiutarci, si ricorderà che l'angoscia è dopotutto anche una categoria di Kierkegaard. Precisamente! Ha scritto *Il concetto di angoscia.* E che dice dell'angoscia? In lui l'angoscia è correlata al peccato. L'angoscia è propriamente la sede immanente del peccato. Ora, per tornare a Lacan e alla cura, possiamo dire che il peccato è l'impotenza. Questo punto non pone alcun problema. La prima ipotesi sarebbe questa: l'angoscia sarebbe il segno immanente di ciò che si avvicina a una situazione di impotenza, a una situazione di peccato. D'altra parte, è quasi esattamente quello che ci dice Kierkegaard: l'angoscia è l'approssimazione psicologica più sicura del peccato. Ma, in ultima analisi, non è la presenza del peccato stesso. Perché il peccato, il peccato come marca originale, il peccato originale (siamo nel cristianesimo), dunque il peccato come marca dell'origine, per provarne il reale, è necessario un salto qualitativo, proprio in rapporto all'angoscia. Non c'è che – in questo salto qualitativo, in realtà in una scelta – la presenza del peccato. L'angoscia sarebbe allora la possibilità eccezionale del reale del peccato, ma non la donazione di questo reale. Dove ritroviamo ciò di cui vi ho già parlato la volta scorsa: l'opposizione fondamentale, in Kierkegaard, del possibile e del reale. L'angoscia non ci libera il reale del peccato, che resta al regime dell'atto, ma si può dire che essa è il suo indubbio bordo immanente: l'approssimazione più sicura. Per Kierkegaard, l'angoscia non è dunque correlata all'atto in maniera immediata. È un affetto della possibilità dell'atto. Sul peccato, essa non inganna. È certa. Quando siamo angosciati, sperimentiamo, in maniera assolutamente certa, la radicale possibilità del peccato, ma non abbiamo la presenza della marca originale, di cui il peccato è il reale. Si potrà quindi dire anche, nei termini che vi proporrei questa sera, che, per Kierkegaard, l'angoscia sta chiaramente dalla parte della costrizione più che dalla parte dell'atto. È l'equivalente di un formalismo soggettivo di cui il reale, che rimane inaccessibile, è il peccato. Ad angosciarci è il peccato, ma esso non è presente, non abbiamo altro che la sperimentazione permanente della sua possibilità.

Allora, che dirà Lacan dell'angoscia? Come si disporrà la questione dell'angoscia, che per lui non inganna, in rapporto alla costrizione e in rapporto all'atto? Come sanno molti di voi, Lacan pone l'angoscia in rapporto a un eccesso di reale. C'è un blocco della simbolizzazione, poiché ogni simbolizzazione presuppone una mancanza e questa mancanza è tappata. L'angoscia, è quando la funzione dell'assenza che mi permette di simbolizzare – il simbolo occupa in effetti il posto dell'assenza della cosa, come la parola "fiore" fa accadere "l'assenza di ogni mazzo" – quando questa assenza, dunque, viene erosa o disgregata dall'angoscia, come se il reale si spandesse da ogni parte. Lacan ne darà una definizione notevole: «L'angoscia è la mancanza della mancanza».[6] Vediamo bene perché l'angoscia non inganna: perché non è solamente legata al reale, ma al reale in eccesso, al reale in quanto paralizza la funzione simbolica nell'ordine della mancanza. Ma, allora, l'angoscia è forse il reale nel senso dell'atto? No! Nella conduzione della cura, non si tratta di liberare l'angoscia come tale. La posta in gioco della cura analitica sta nel rendere effettivo l'atto.

Sosterrei dunque che l'angoscia, per Lacan, rimane, come per Kierkegaard, dalla parte della costrizione. Vi rammento che chiamo costrizione la formalizzazione che costruisce l'impasse dove il reale è convocato come impossibilità logica. L'angoscia sta da questa parte. Il che implica che la conduzione della cura sia un calcolo dell'angoscia. Essa è ciò che non inganna, a patto che se ne possieda, nello spazio della costrizione, una figura calcolabile. È ciò che dice espressamente Lacan, sempre nel *Seminario XI*:

> Nell'esperienza è necessario canalizzarla [l'angoscia] e, per così dire, dosarla per non esserne sommersi. [E aggiunge, ciò che ci interessa in modo particolare:] Questa è una difficoltà correlativa a quella di congiungere il soggetto con il reale.[7]

Si dirà dunque che il dosaggio dell'angoscia, ciò che io chiamo il suo calcolo, raddoppierà la questione della simbolizzazione corretta. Detto altrimenti: la costruzione della costrizione, nello spazio della

[6] Cfr. J. Lacan, *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre X. L'angoisse (1962-1963)*, Seuil, Paris 2004; tr. it. di A. Di Ciaccia e A. Succetti, *Il seminario. Libro X. L'angoscia. 1962-1963*, Einaudi, Torino 2007, pp. 33-47 (lezione del 28 novembre 1962).

[7] Id., *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, cit., p. 41.

cura, è simultaneamente, e in una difficile correlazione, la simbolizzazione corretta, l'elevazione dell'impotenza all'impossibile fino al punto di non-uscita, e un calcolo dell'angoscia che, come dice Lacan, è correlativo alla congiunzione del soggetto con il reale.

Comprendere tutto questo è difficile e centrale al tempo stesso, poiché la costruzione della costrizione, e dunque della condizione di possibilità dell'atto, sarà l'intreccio dell'impazienza della formalizzazione e della pazienza che impone il dosaggio dell'angoscia. In effetti, se volete comprendere la dialettica completa di tutta questa faccenda, dovete avere ben chiaro che l'angoscia è un blocco della simbolizzazione. È quanto direttamente ci dice la sua definizione: se essa è la mancanza della mancanza nell'eccesso del reale, è precisamente perché è costantemente produttrice di una paralisi delle operazioni della simbolizzazione, e è propriamente il suo affetto. Viceversa, il protocollo della costrizione è un protocollo di simbolizzazione corretta. Bisogna quindi sostenere congiuntamente la simbolizzazione stessa – poiché non vi sarà il reale che come scarto di questa simbolizzazione – e il controllo, ciò che Lacan chiama il dosaggio, di quella specie di contro-simbolizzazione che è l'angoscia, poiché essa è anche ciò che non ci inganna.

Possiamo riassumere tutto questo con due massime che sono quasi due imperativi: elevare l'impotenza all'impossibilità sotto l'ideale del matema – poiché è della formalizzazione logica che si tratta – facendo bordo per il reale. È la dimensione formale della costrizione: quella che Lacan chiama simbolizzazione corretta. E dosare l'angoscia, ciò che presuppone che una contro-simbolizzazione operi come guida, poiché è ciò che non inganna nel processo della simbolizzazione.

Il dosaggio dell'angoscia non si dà come se la prendessimo col cucchiaino per pesarla e ripartirla. Dove si dà allora il dosaggio dell'angoscia? Ebbene, si dà nella simbolizzazione, poiché non c'è nient'altro: il protocollo consiste nell'elevare l'impotenza all'impossibile, per mezzo e all'interno di una simbolizzazione. Il dosaggio dell'angoscia si darà allora all'interno di quella singolare caratteristica della simbolizzazione che è la sua durata, il suo ritmo, il suo tempo. Questo tempo va normato col dosaggio dell'angoscia, ed è così che l'angoscia è ciò che non ci inganna sulla simbolizzazione stessa, rispetto all'organizzazione immanente della sua durata.

C'è una precipitazione formalizzante. La formalizzazione non è normata nel suo tempo. Ecco perché si è potuto spesso parlare, in psicoanalisi, di interpretazioni premature, dall'effetto soggettivo ca-

lamitoso. Ma il succo di tutta questa faccenda è che se vi attenete strettamente alla formalizzazione, c'è una precipitazione della formalizzazione, precisamente perché è un'elevazione logica, e perché siete nella precipitazione propria del tempo logico. Direi volentieri che una cura è il modo in cui il tempo logico viene imbrigliato dal tempo dell'angoscia.

E l'atto, in tutto questo? Ebbene, proporrei il seguente enunciato: l'atto, come effetto di bordo, è sempre al punto di convergenza della precipitazione formalizzante e della ritenuta dell'affetto, nello specifico, dell'angoscia. Qui considero "ritenuta" nel senso in cui, nella ritenuta, avete l'idea di qualcosa che, in quanto non ci inganna, ritiene, nel suo stesso tempo, la precipitazione formalizzante. L'atto si situa in questo punto focale dove la precipitazione formalizzante e la ritenuta dell'affetto costruiscono una non-uscita praticabile, se così posso dire, una non-uscita che, effettivamente, può precipitarsi nella figura dell'atto.

Dal punto di vista dello psicoanalista, lo si può dire così: il desiderio del matema, che credo intrinseco alla possibilità della simbolizzazione corretta, si effettua come desiderio contrariato. Contrariato da cosa? Contrariato da ciò che non inganna. Ecco cos'è veramente la psicoanalisi, e con essa lo psicoanalista: il desiderio del matema, il desiderio del sapere trasmissibile, contrariato da ciò che non inganna, ma che è dell'ordine dell'affetto. E, per me, questa contrarietà è tutto il punto dell'etica dell'analisi: "Non cedere sul tuo desiderio!", d'accordo! Salvo che, in quanto desiderio del matema (si diceva anche desiderio dell'interpretazione), è contrariato. Pertanto, l'imperativo si dice così: non cedere su ciò che contraria il tuo desiderio, non cedere su questo, che l'atto non sarà attestato o compiuto se non si saranno potute intrecciare la precipitazione formalizzante e il dosaggio dell'angoscia.

Ecco perché, la prossima volta, esamineremo tutto questo sotto un altro angolo d'attacco: la famosa questione dell'etica della psicoanalisi.

VIII

31 maggio 1995

Vorrei subito segnalarvi un libro davvero notevole, che meriterà una meditazione approfondita da parte nostra: il libro di Jean-Claude Milner, *L'Opera chiara*, sottotitolo: *Lacan, la scienza, la filosofia.*[1] Discuteremo con lui di questo libro, il 14 giugno, dialogo collocato l'ultimo giorno dei nostri incontri, e al quale possiamo attribuire il senso di una sorta di supplementazione critica. Ciò che, pertanto, farà prendere al nostro lavoro di oggi una torsione provvisoriamente conclusiva.

Il reale non si conosce, ci dice Lacan, si dimostra. Perché è decisivo? Perché è evidentemente al cuore di questa di-mostrazione che si trova l'irriducibile singolarità dell'atto analitico. Per dirlo in un altro modo, dobbiamo sempre ricordare che l'atto è ciò che libera la psicoanalisi da qualsiasi prospettiva educativa. Il programma lacaniano, pur presentandosi sotto il segno del discorso, è precisamente lontano, chiaramente, dal discorso dell'università, ma è più profondamente lontano da qualsiasi prospettiva educativa. E, d'altronde, si tratta di un dato antifilosofico. Infatti, si potrebbe sostenere che la convinzione di Lacan – convinzione che si può facilmente condividere – è che nella filosofia vi sia una pulsione educativa. Dopotutto, il dispositivo platonico, considerato come fondatore, può essere compreso come un dispositivo educativo. A questa prospettiva educativa della filosofia, anche prendendo "educazione" nel senso più nobile possibile del termine, si oppone il fatto che la psicoanalisi, nel suo stesso discorso, segna una rottura rispetto a ogni prospettiva educativa. Lacan lo dice, con la massima risolutezza, nel testo di chiusura del Congresso del 1970. Egli dice: *È l'atto a salvarmi dall'insegnamento.*[2]

[1] J.-C. Milner, *L'Œuvre claire. Lacan, la science, la philosophie*, Seuil, Paris 1995.
[2] J. Lacan, *Allocuzione sull'insegnamento*, in *Altri scritti*, cit., p. 299.

Beninteso, se Lacan spiega che l'atto lo salva dall'insegnamento, evidentemente è perché se ne sente minacciato. Abbiamo, come sempre in Lacan, degli equivoci, dei margini, e contemporaneamente la loro messa in evidenza. Che vi sia dunque qualcosa, non solo nella psicoanalisi, ma nella sua posizione rispetto alla psicoanalisi, che, in qualche modo, si situa ai margini del discorso dell'università, Lacan lo sa perfettamente. Ma, alla fine, egli se ne salva grazie all'atto. Sicché, questa disposizione antifilosofica accordata all'atto – l'atto implicato o richiesto nella dimostrazione del reale – si contrappone punto per punto a quelle che Lacan considera come le mancanze costitutive della filosofia. Per noi, questo sarà un modo di sintetizzare quanto è stato detto fin qui.

Innanzitutto, prima mancanza, il filosofo è basito davanti alle matematiche, mentre il processo analitico ha come sua propria prospettiva quella di elevare l'impotenza all'impossibilità logica. Quest'elevazione all'impossibilità logica si colloca necessariamente sotto l'ideale della formalizzazione. È il punto del matema, e il punto del matema si contrappone alla tappatura matematica che offusca l'educazione filosofica.

Secondo punto: la filosofia si abbandona all'amore della verità. Mentre il processo analitico mette in discussione quest'amore, in quanto convoca la dimensione d'impotenza della verità. Dimensione d'impotenza della verità, il cui nome teorico, di fatto, è castrazione. Pertanto, sarebbe necessario che, se vi è l'amore della verità, in ultima analisi, questo si presenti come amore della castrazione. Ma la filosofia fa come se potesse esistere un amore della verità come pienezza. Nel far questo, essa è, nel suo stesso amore, un'impostura.

Infine, terza mancanza: la filosofia tappa il buco della politica. La psicoanalisi denuncia l'immaginario di questa occultazione, l'immaginario di questa tappatura, e propone, in filigrana, una teoria del collettivo, di quello che infine meriterebbe, al di là della coazione dissolutiva, il nome di École de Psychanalyse.

Vorrei fermarmi un attimo su quest'ultimo punto. In fondo, a cos'è giunto Lacan riguardo alla teoria del collettivo, la teoria dell'organizzazione, la teoria del gruppo? L'essenziale mi sembra stia nel fatto che la tesi lacaniana conclusiva è che per un qualunque collettivo non vi è nient'altro di realmente pertinente che una breve sequenza del suo fare. E del suo fare esplicito, della sua capacità empirica di produrre

un sapere trasmissibile, di produrre il matema. Perciò – è un punto essenziale – il pensiero ultimo di Lacan è che non si dà legittimità intrinseca per la durata di un collettivo quale che sia. In particolare, il progetto di fare qualcosa implica il sembiante. Infatti, qui, bisogna evidentemente distinguere il progetto di fare qualcosa, che è di per sé una tappatura del buco, e il fare qualcosa, che è attestabile in immanenza, e che sembra legittimare la coagulazione provvisoria del collettivo. In *Monsieur A*, è questa direttiva a indicare l'ultima parola sulla questione. Cito:

> Mettetevi in più persone, incollatevi insieme il tempo necessario per fare qualcosa e poi dissolvetevi dopo per fare dell'altro.[3]

Il problema, è che si potrebbe chiamare politica, in un senso abbastanza generico, si potrebbe più esattamente chiamare "organizzazione politica" la capacità di un collettivo di passare da una cosa a un'altra. Si potrebbe dimostrare che "politica" non può significare che ci si incolla insieme giusto il tempo per fare qualcosa. Questo, può forse essere un movimento, forse qualsiasi cosa: un gruppo, un raggruppamento, una truppa, un attruppamento. Ma non può essere un'organizzazione nel senso politico del termine, poiché l'organizzazione politica è richiesta precisamente perché c'è la necessità di passare da una cosa all'altra. Se la si definisce così, la politica, si può sostenere che la tesi finale di Lacan è che, rispetto al reale, non si dà politica. Vale a dire: non c'è altra politica se non quella il cui buco è tappato dalla filosofia. Direi anche che – non è l'espressione di Lacan – il suo pensiero profondo è che non si dà affatto politica; non si dà altro che filosofia politica. E le organizzazioni che si credono politiche in realtà sono filosofiche. La conseguenza Lacan l'ha tratta all'epoca, in relazione alla Causa freudiana, dichiarando che non sarebbe durata che per il temporaneo. Sembra che da allora, in parecchie scuole psicoanalitiche, si sia scelto piuttosto di temporeggiare con la durata. Che si sia voluto a tutti i costi fare politica? Vale a dire, fare filosofia?

Vedete che l'atto analitico, allora, nel triplice ordine della matematica, dell'amore e della politica, permette di barrare la pretesa fondatrice della filosofia. Concludere su un'antifilosofia significa sempre

[3] Id., *Il signor A*, cit.

concludere sul suo atto e sull'etica di questo atto. Qui, è dell'atto analitico che si tratta, il cui luogo proprio è la singolarità di una cura psicoanalitica, e la cui prova è il reale di un Soggetto.

Abbiamo detto che nella cura una procedura di dosaggio dell'angoscia doppia la procedura della simbolizzazione corretta. Come peraltro l'angoscia è un blocco della simbolizzazione, così è necessario, nel processo, maneggiare congiuntamente la corretta simbolizzazione che costituisce il punto di *impasse* del reale, e dosarne la contrarietà, se così posso dire, attraverso l'angoscia, la quale rimane ciò che non inganna.

Vedete dunque l'estrema tensione: ciò che non inganna, non è la simbolizzazione, è il tempo della contro-simbolizzazione. Il processo analitico, considerato quasi come un dispositivo sperimentale, l'esperienza analitica come rete dell'atto, è un'esperienza assolutamente singolare, irriducibile, metodica; non è una ciarlataneria ispirata. È un protocollo metodico vero e proprio. È dell'ordine del pensabile, quanto avviene qui. Tale pensabile – e, qui, parliamo della cura stessa – è quello di una contro-simbolizzazione normata come segno di ciò che non inganna e, naturalmente, di una simbolizzazione corretta portata fino al suo punto di impasse, che è il suo punto reale. E cioè, fino al suo limite, poiché una simbolizzazione corretta non consiste semplicemente nel produrre simbolizzazioni. Se bisogna portare la simbolizzazione fino al suo punto di impasse, poiché solo così risulta possibile il congiungimento col reale, questo vuol dire che la simbolizzazione deve essere portata fino in fondo. Ma allo stesso tempo è necessario che ci sia una padronanza [*maîtrise*] della contro-simbolizzazione in quanto segno di ciò che non inganna, in quanto segno di ciò che non inganna rispetto alla simbolizzazione. Questo significa che l'atto analitico starà necessariamente al punto di convergenza della precipitazione formalizzante e di qualcosa come una ritenuta dell'affetto, dell'affetto che non inganna. Giacché l'angoscia va dosata, altrimenti finirete per cappottare in un eccesso di reale. E il cappottarsi nell'eccesso di reale si darà come passaggio all'atto. In realtà, l'atto, in senso analitico, è tutto il contrario del passaggio all'atto, che è dell'ordine del sintomo. L'atto è ciò di cui, precisamente, non si dà alcun passaggio. La ritenuta dell'affetto è necessaria anche per evitare che l'atto non venga definitivamente rovinato dal passaggio all'atto.

In tutto ciò, il desiderio del matema, del sapere puro, è il desiderio dell'analista, dell'analista lacaniano. E il desiderio del matema è certamente il desiderio che la simbolizzazione corretta vada fino in fondo,

poiché è in questo fondo che, nell'impasse del suo reale, essa può dar luogo al matema. Sicché, il desiderio dell'analista è il desiderio del matema; ma non può effettuarsi che come desiderio contrariato. È la formula che vi ho già proposto. Non può effettuarsi che come desiderio contrariato, perché in caso contrario si avrebbe a che fare, unilateralmente, con la precipitazione formalizzante. E quando viene a mancare la ritenuta dell'affetto, dell'angoscia, ci si sbaglia, si è ingannati. Si è ingannati da chi? Si è ingannati dall'analizzante. Che è qui per questo! E questa contrarietà – il fatto che il desiderio del matema non possa effettuarsi che come desiderio contrariato – è tutto il punto dell'etica dell'analisi. L'imperativo è: non cedere sul carattere contrariato del tuo desiderio. Ciò che, nello specifico, è la stessa cosa del famoso "non cedere sul tuo desiderio", poiché il desiderio dell'analista è, nella sua essenza, un desiderio contrariato, sempre che sia il desiderio di un vero analista, in quanto, sotto la sua conduzione, la cura produce un effetto di reale indubitabile e trasmissibile. Si può dire che la contrarietà del desiderio dell'analista è sostenuta dalla contrarietà tra padronanza e angoscia. Penso che l'analista sia un padrone angosciato. Non è colui che prova angoscia, per quanto possa anche esserlo. Dico "padrone angosciato" nel senso del padrone che assume su di sé la ritenuta dell'affetto nella sua articolazione della contro-simbolizzazione con la simbolizzazione corretta. Sotto queste condizioni, allora, è all'altezza del suo atto.

È in questo punto, a mio avviso, è in questo punto che si chiama etica della psicoanalisi, conduzione della cura, sì, è qui che l'antifilosofia di Lacan sbatte su qualcosa. Questa è la mia diagnosi. Perché il problema è: quale dispositivo di pensiero rappresenta la contrarietà in questione? All'interno di quale dispositivo di pensiero si può rappresentare questa contrarietà? Avrete sicuramente notato che per il momento mi sono limitato a descriverlo. Quale dispositivo di pensiero rappresenta il modo in cui il desiderio del matema è preso nel dosaggio dell'angoscia? Come si collegano la simbolizzazione corretta, di cui l'atto è lo scarto, e la contro-simbolizzazione normata che, da sola in effetti, fissa qualcosa come il tempo del congiungimento del soggetto col reale? Infatti, se ci pensate bene, la simbolizzazione corretta, come tale, non fissa nessun tempo. Il matema è senza tempo, nella sua essenza. A far sì che vi sia tempo, non è il fatto che ci sia desiderio del matema, è il fatto che questo desiderio sia contrariato. Quindi, il

tempo è necessariamente il tempo del dosaggio dell'angoscia. Il tempo della cura non è il tempo della simbolizzazione, è quello della controsimbolizzazione. Bisogna dunque convenire sul fatto che ciò che fissa il tempo – e vedete perché ci avviciniamo invincibilmente alla spinosa questione del tempo della cura, del tempo della seduta, breve o lunga – ciò che fissa il tempo, in quanto il tempo è qui il tempo del congiungimento del soggetto col suo reale, implica delle procedure negative di dosaggio dell'angoscia.

In questo punto, al quale Lacan ci conduce, ci aspetteremmo un nuovo pensiero della cura come tale. Vale a dire, diciamolo, qualcosa come delle nuove regole. E perché? Perché se l'analisi è un pensiero – "pensiero" significa che non è né teoria né pratica, ma ciò in cui teoria e pratica si indiscernono –, lo spazio di questo pensiero è l'atto messo in gioco all'interno del processo analitico. E sappiamo bene che è Freud a testimoniare che tale atto ha avuto luogo nella storia. C'è l'atto. Ma, con Lacan, abbiamo un profondo dislocamento, uno sconvolgimento, un rimaneggiamento delle sfide, del lessico, delle connessioni dello spazio generale delle cose. È necessario però comprenderlo! In realtà, tutto questo somiglia poco a Freud. Ora, Lacan è in definitiva stranamente silenzioso sul pensiero. Sul pensiero, nel senso in cui dico che il pensiero è il processo stesso. In Lacan c'è una meditazione sull'organizzazione. Ci sono delle meditazioni di Lacan sul protocollo della passe – ne abbiamo parlato –, su quale dispositivo permetta di attestare che c'è stata analisi. Ci sono delle analisi locali folgoranti. Ma Lacan non ha scritto: che fare? Lo dico perché diverse volte egli si paragona a Lenin. Dice di stare a Lenin come Freud sta a Marx. Vedo bene come Lacan ha scritto tutto il resto dell'opera di Lenin. Egli ha scritto, per esempio: *L'imperialismo di Chicago, fase suprema della perversione della psicoanalisi*, *Stato* [vale a dire, il simbolico] *e Rivoluzione* [il reale]. Ha scritto sull'ideologia, e cioè sull'immaginario. Ha scritto: *Quale tipo di organizzazione ci occorre?* Ha scritto anche: *La crisi è matura*; era il pensiero di Lenin nel settembre del 1917: bisogna dissolvere, il partito è una porcheria. Ha scritto tutto questo, ma non: *Che fare?* I suoi discepoli lo sapevano bene, poiché non sapevano che fare. Sapevano organizzarsi, sapevano leggere, sapevano studiare, probabilmente sapevano anche analizzare, evidentemente – non sto accusando gli analisti – sapevano tutto questo. Ma, che fare?, in senso lacaniano, questo non lo sa nessuno. Sotto il lacanismo, e dopo il lacanismo, vi è, in realtà, un mistero della cura, noto a tutti. Ciascuno nel suo cantuccio si arrangia

come può: un po' di seduta breve, un po' di seduta lunga, un po' di Freud. Ma che fare? Voglio dire: che fare d'altro? Già, che fare d'altro?, perché "fare" vuol sempre dire questo: che fare d'altro? Questa sarebbe dovuta diventare, in una disposizione antifilosofica, la questione centrale di Lacan. Si è fatto tanto rumore sulle sedute brevi, ultrabrevi, inesistenti... mi piacerebbe ci fosse un concetto lacaniano di seduta inesistente, di seduta breve, di seduta ultrabreve... ma non c'è! Non c'è. Infatti, nulla in Lacan ordina o fonda alcunché su tali questioni. E alcuni testi, qui o là, ci suggeriscono di fare come ci pare, dopotutto. Sì, ma! ... che si può dire? Mentre il dispositivo di pensiero è quello di cui abbiamo cercato di parlare, che si può dire sul punto della questione: che fare? Dal mio punto di vista, oggettivamente, è una debolezza irriducibile di Lacan. È sicuro. E in particolare rispetto al suo destino organizzato. Perché non c'è, nell'ordine del pensabile, qualcosa come una conduzione lacaniana della cura. Mi direte: è il ritorno a Freud. No, no! Il ritorno a Freud non basta. Lenin non è il ritorno a Marx! Giacché c'è un momento in cui diventa necessario che la novità del pensiero si attesti nella singolarità della rete dell'atto. Altrimenti non c'è nulla a cimentare il collettivo attorno al fare analitico, vale a dire attorno al luogo dell'atto. Sappiamo bene che non si daranno mai delle regole dell'atto. Ma questo non significa che non si diano delle regole del luogo dell'atto. E l'espressione "discorso analitico", o discorso dell'analista, impiegato qualche volta da Lacan quasi come un sinonimo di psicoanalisi, è anch'esso, su questo punto, equivoco. Infatti, l'espressione "discorso analitico", nel senso in cui possiamo comprenderla sulla scia di Lacan, non ci dà una risposta chiara alla questione: che fare? E quindi, più esattamente, alla questione: che pensare? Se si prende "pensare" nel suo senso rigoroso, vale a dire dove teoria e pratica si indiscernono.

La sensazione che provo e che completerebbe l'analisi dell'antifilosofia è la seguente: l'antifilosofia si sostiene sempre sulla proclamazione dell'irriducibilità dell'atto, e, in nome dell'atto, stigmatizza la filosofia nella sua pretesa fondatrice a dispensare ovunque la colla del senso. Ebbene, ho la sensazione che tutto questo si accompagni sempre a una relativa indeterminazione, nel pensiero, del luogo dell'atto. E questo, per una ragione fondamentale, che è la convinzione, in tutti gli antifilosofi, che se si procede nella determinazione teorica del luogo dell'atto, si finisce per ritornare alla filosofia. E che, qui, tappiamo

il buco. Dopotutto, l'antifilosofia comincia con una cesura o una beanza operata o diagnosticata sul corpo della filosofia; è in questo senso che essa si costituisce sempre come il padrone del filosofo. Sia che insegni che la filosofia non vuole riconoscere il godimento (Lacan), o che astrae l'esistenza (Kierkegaard), o che ignora il Dio reale (Pascal), o che è nemica del sentimento e della voce del cuore (Rousseau), e così via, tuttavia c'è sempre un momento in cui l'antifilosofo, dispiegando la rete dell'irriducibilità dell'atto, organizzando cioè il proposito del suo dominio [*maîtrise*], è a sua volta minacciato da un rovesciamento filosofico, poiché il protocollo dominatore della legittimazione del suo atto, e in particolare la determinazione del luogo di questo atto, finiscono per implicare, anch'essi, l'argomentazione discorsiva e il concetto, finiscono cioè per essere filosofici, detto molto semplicemente.

Sì, tutto ruota attorno alla questione del luogo dell'atto. Di quella che chiamerei la sua rete: cos'è che regola la rete affinché l'atto venga alla sua impossibile necessità? È la questione: "che fare?" E tuttavia non si risponderà alla questione "che fare?", dicendo: "fate l'atto analitico!" Sarebbe sciocco! "Che fare?" vuol dire: quale determinazione nel pensiero devo sostenere rispetto al luogo dell'atto? O, in termini lacaniani: cos'è che dispone nel modo migliore, senza alcuna garanzia ma comunque nel modo migliore, il desiderio contrariato dell'analista? Quale nuove regole possono almeno inquadrare il rapporto tra simbolizzazione e contro-simbolizzazione? Che fare se sono un analista lacaniano? Che fare d'altro rispetto a ciò che hanno fatto tutti dopo Freud? Ma determinare questo punto significa rispondere, in ultimo, alla questione: *che pensare?* Ora, questo è troppo per un antifilosofo. È troppo filosofico. È il punto in cui riapparirebbe il pericolo della filosofia.

È noto, ad esempio, che, in Pascal, l'atto è la questione della conversione. Prima di ogni pensiero, bisogna convertirsi, bisogna credere. È noto che la struttura pensabile di questa conversione è la struttura della scommessa. La scommessa è il tempo dell'atto autenticamente colto nel suo luogo. Infatti, la scommessa è un'argomentazione razionale, la proposta di un calcolo di cui è evidente che non costituisce l'atto stesso della conversione, ma ne dispone il luogo. Si vede chiaramente la correlazione tra l'atto e il suo luogo nello spazio della proposta della scommessa. Ma... ma, perché scommettere? Eccola, è sempre la questione con cui sbatte Pascal. Il libertino può rispondere: io non scommetto! Non ho nessuna voglia di scommettere! Anche del vostro calcolo, io me ne fotto! Allora, si vede bene che la questione: che fare? è presente.

Vale a dire, che fare perché il libertino si decida a scommettere? Non basta, una volta che egli scommette, vedere se scommette per Dio. È necessario che innanzitutto scommetta. E questa è la questione del processo, è la questione del luogo, della rete dell'atto. E in Pascal, non troviamo nulla, o nient'altro che una magra filosofia argomentativa sul punto che scommettere per Dio è più conveniente che non scommettere. È davvero debole! È un punto d'arresto. In fin dei conti, non c'è legittimazione possibile, nel pensiero, del luogo decisivo dell'atto pascaliano – la conversione –, luogo che è la figura della scommessa. Infatti, la questione di sapere come condurre qualcuno alla scommessa non si desume dalla scommessa stessa, e ripiomba inesorabilmente ai metodi della persuasione filosofica.

Vedete come tale questione sia identica a quella che pongo in merito alla conduzione della cura. Certo, dell'atto analitico, è necessario che si dia un luogo. Ma questo luogo, che cos'è alla fin fine, nella sua novità? Cogliamo perfettamente la difficoltà, il punto in cui si manifesta la minaccia di un ritorno della filosofia. Se Pascal si fosse confrontato con la questione: perché scommettere?, avremmo avuto una sola risposta possibile: mostrare che il libertino è infelice. Sarebbe stata l'unica soluzione. Il problema è che la tesi secondo la quale il libertino è infelice, più infelice del saggio, è una tesi fondativa della filosofia. È esattamente la tesi di Platone: l'uomo ingiusto è infelice. Ecco perché, per Socrate, funziona: perché può dire alle persone che possono scegliere tra il diventare tiranni gaudenti o il diventare saggi filosofi, può dire loro: la parte giusta, è la mia! Vi di-mostrerò che da una parte c'è la felicità, e dall'altra l'infelicità. Se dunque volete iniziare stabilendo che il libertino è infelice, siete immersi nella filosofia fin alle orecchie! E Pascal, che è un personaggio dal rigore estremo, non si inoltra in questa via qui. Non mostrerà che colui, al quale soltanto è destinata la scommessa, il libertino ostinato, è infelice, e che convertendosi, diventerà felice. Così, ignoriamo come si possa condurre il libertino al luogo della scommessa. Pertanto, non avete neanche un "che fare?" pascaliano.

Un'interruzione: *Non c'è nemmeno "che fare?" socratico quando Callicle rifiuta di parlare. Anche qui c'è un arresto.*

Attenzione! Il vostro confronto è zoppicante! C'è un "che fare?" socratico, perché, a differenza del libertino in Pascal, Callicle non è affatto l'interlocutore di Socrate, colui che egli vuole condurre alla

determinazione filosofica dell'Idea. Sebbene Callicle, o peggio ancora Trasimaco, rifiutino di parlare, per Socrate non è un problema abbandonarli al loro triste destino, perché è noto che ciò che conta, sono i giovani in gioco tra loro – i sofisti – e Socrate. E coloro che sono in gioco tra i sofisti e Socrate vedono bene di che si tratta: vedono che a un certo punto Callicle o Trasimaco devono smetterla, e che Socrate, rimasto padrone del campo, dimostra che la felicità è dalla sua parte. Ecco! Non abbiamo affatto una situazione simmetrica. Mentre Pascal vuole convertire il libertino, Socrate non ha nessuna intenzione di raggiungere i sofisti. Egli vuol solo mostrare ai giovani che si può chiudere il becco ai sofisti e passare a cose più serie.

Una seconda contestazione: *Credo che ci sia un luogo dell'atto in Lacan, è una situazione che tiene, che è consistente, al punto stesso del taglio.*

Se mi dite che l'atto è il taglio nello spazio consistente di una topologia, lo comprendo, ma si tratta allora di un pensiero formale dell'atto, che non dice nulla sul "che fare?" rispetto al processo volto a tessere la consistenza in modo tale che il Soggetto vi sia confrontato all'assenza di un'altra uscita che un taglio. Non dice niente del "che fare?". Tagliare un nodo è un'operazione terminale della cura, ma dire questo non ci fa avanzare in nulla rispetto alle nuove regole del processo, che costringe a questo taglio dosando l'affetto che non inganna sullo stato del processo stesso.

Un'insistenza: *e l'interpretazione?*

L'interpretazione è così poco una risposta alla nostra questione, che Lacan ha la regola – ma non è nemmeno quello che dice – di interpretare il meno possibile. Del resto, deriva da qui il fatto che si è sempre tentato – gli analisti lacaniani sono tentati – di interrompere la seduta esattamente quando sembra imporsi l'evidenza di un'interpretazione. Di qui, le sedute brevi. Ma su questo punto Lacan non ha proposto nulla che costituisca la pensabilità di una regola. Ancora oggi si può sempre sostenere che, breve o meno, cinque minuti o un'ora, poco importa. Ma, in ultima analisi, non è vero che poco importa! La questione "che fare?" importa eccome. Non ho alcuna idea di come rispondere a tale questione. Ma ho un'idea sul significato, in un dispositivo antifilosofico, dell'assenza di una risposta. Ho un'idea sul silenzio

di Lacan riguardo alle forme effettive, le regole d'azione, che darebbero senso a questa etica della psicoanalisi, della quale ha forgiato il nome, se intendiamo questo nome, come si deve, in quanto si rapporta a una concezione rinnovata della conduzione della cura. È ben noto che c'era una morale regolamentare e oggettivista dell'Internazionale di Chicago volta a normare la cura, come se si trattasse di un dispositivo tecnico, con un sistema di condizioni quantificate. E è ben noto che Lacan pensava, giustamente, che qui vi fosse un oblio radicale di ciò che è in gioco nell'atto analitico. Ma, a questo dispositivo regolamentare, oggettivista, tecnicizzato, che egli pensava fosse diventato un dispositivo di adattamento alla rete sociale dominante, non ha opposto altro che delle concezioni o troppo parcellari o troppo generali.

Interviene qualcuno: *Per me c'è comunque un significante: l'analista fa il santo! Per me è una risposta alla questione "che fare?".*

Qui tu rinvii alla postura dell'analista, a una sorta di paradigma soggettivo. Ma ciò di cui si parla, sotto il titolo della questione "che fare?", non è esattamente questo. È la questione della tessitura del processo in quanto tale, delle regole di questo processo. Punto con cui Freud si era confrontato a più riprese, e nella maniera più precisa.

L'interrogante insiste: *Fare il santo: non sarebbe così all'inizio. Vale a dire che, inauguralmente, l'analizzante si mette altrove. Pertanto, questo significa che bisogna fare...*

Ma no! Questo non dice cosa bisogna fare! Questo non fa che descrivere la traiettoria generale della cura. L'analista, dalla postura del soggetto supposto sapere, assai prossima a un postura di padronanza, e favorendo all'inizio il transfert, deve accettare di venirne alla "scartazione", allo statuto di resto abietto, a una posizione di disessere simile, in effetti, ad alcune figure ascetiche della santità. Si tratta della descrizione di un ideale soggettivo, ma questo non dice nulla di cosa possa essere la norma rinnovata del processo effettivo della cura. Non lo dice! Perché non ci sono regole? La concezione che Lacan ha della cura consiste nel dire che è sregolata? Non credo. Nulla indica che ciò che egli pensa sia questo. È comunque stupefacente che egli abbia dato tante regole sulla questione del protocollo e del collettivo, di ciò che è un analista, sulle condizioni di funzionamento dell'organizzazione, ecc., ma nulla, o quasi, sulla cura stessa. Per me, è un paradosso straordinario. A meno

di non supporre che sia simile a ciò che è sempre stata. Ma così non si risponde alla questione: che fare d'altro? Quello che dici è certamente esatto, ma allora si può pensare: questo è sempre avvenuto. La cura freudiana, nella misura in cui esisteva, era questo. Perciò, da questo punto di vista, Lacan non sarebbe una tappa del pensiero. Infatti, se il nome "Lacan" non indicasse che una reinterpretazione del dispositivo freudiano della cura, un fondato ritorno a Freud, allora non sarebbe una tappa del pensiero, nel senso in cui parlo qui di pensiero. Lacan, allora, non sarebbe il Lenin di Freud. Se, al contrario, Lacan è il nome di una tappa del pensiero, deve essere una rivoluzione nella rivoluzione, come direbbe l'altro. E, per quanto mi riguarda, penso che sia questo il caso. Ma ciò che constato è che Lacan non dice in che senso, riguardo alla conduzione della cura, egli proponga realmente una rivoluzione nella rivoluzione freudiana. Su questo preciso punto, non lo dice. Ecco un punto d'arresto nel suo dispositivo.

Qualcun altro obietta vivacemente: *Però Lacan ha scritto un testo molto lungo sulla direzione della cura...*

Ma non c'è nulla sulla direzione della cura nel testo *La direzione della cura*!

Proteste in sala.

Non c'è nulla! Lacan ha parlato diverse volte della direzione della cura, del fatto che tutto il suo pensiero proviene dalla clinica, ma chi, leggendo il testo *La direzione della cura*, può considerarsi come un lacaniano unito agli altri sulla questione della cura? Nessuno...

L'obiettrice, più fermamente: *Ma è probabile che non cercasse questa unificazione. Penso che Lacan abbia considerato un eventuale pensiero unificante come un pericolo. L'ho letto così. È un punto molto importante. Egli nutre qualche sospetto riguardo al pensiero unificante. E lo dice in diversi seminari. È anche abbastanza vicino alla scommessa di Pascal di cui avete parlato. Dice, della cura, che è una causa persa. E che è, verosimilmente, la sola chance che abbiamo di migliorare. Qui c'è comunque in Lacan l'abbozzo di una direzione che può sembrare l'opposto di quella che è una norma, ma che, almeno per me, è una garanzia, come dire, una certa garanzia, proprio così, perché non è un pensiero unificante.*

Un pensiero che non sia unificante, per me, non è affatto un pensiero, se per pensiero, ancora una volta, si intende ciò che unifica in un processo attivo la teoria e la pratica. E come ci si può definire il Lenin di Freud, se non si propone una nuova figura dell'unità d'azione, fosse pure nella cura? A cosa serve fondare una Scuola? Evidentemente, numerosi lacaniani, o che si dicono tali, traggono qualche vantaggio dal far credere che la completa indistinzione in cui sono stati lasciati rispetto al problema della direzione della cura sia esattamente l'autentico insegnamento del maestro. In effetti, su questo punto, egli sembra insegnare che non c'è nulla di preciso da insegnare. Tuttavia, quando Lacan ha voluto dire qualcosa su ogni sorta di punto, egli l'ha detta. Ci si può domandare, *après coup*, cosa significa che, sul luogo del pensiero, sulle procedure pratiche, su ciò che in politica si chiama lo "stile di lavoro", Lacan sia così riservato. Certo, quelli di Chicago avevano definito delle norme che si potevano considerare come totalmente burocratizzate. Egli ha condannato, in grande, il revisionismo teorico che questa burocratizzazione moralizzante esprimeva. Ma, ancora una volta, è sorprendente il contrasto tra il dettaglio in cui egli entra sulle questioni relative all'organizzazione, e la magrezza di ciò che dice sul processo della cura in quanto tale. Non è vero che tutto ciò che riguarda la pratica gli fosse indifferente. Sulle deviazioni, sulla natura delle organizzazioni, normativo sapeva esserlo, altroché! Ma sulla cura? È stato attaccato, prontamente, da tutte le parti, sulla questione della durata delle sedute. Ma *acqua in bocca* su questo, come su tutti gli altri punti, praticamente, che si collegano alla leggibilità del processo della cura.

La mia ipotesi è che il desiderio contrariato, di cui abbiamo parlato come luogo dell'etica della psicoanalisi, include, se se ne vuole dare un'assegnazione locale pensabile, una teoria del tempo. Ecco. Una teoria del tempo, vale a dire del tempo dell'atto. Perché, in fin dei conti, è di questo che si tratta. Ve l'ho già suggerito: ciò che fissa il tempo, non è la formalizzazione corretta e la sua impasse, ma l'altro versante, vale a dire la contro-simbolizzazione organicamente legata al dosaggio dell'angoscia. È dunque la dimensione dell'affetto a fissare il tempo. Evidentemente, non è separabile, è interamente intrecciata col processo dell'interpretazione; ma è da questo lato che il tempo si determina. Una teoria del tempo che in effetti non sia una teoria del tempo logico.

Dobbiamo prendere molto sul serio il fatto che l'ultimo Lacan cerca tantissimo dal lato dello spazio. È straordinario: tutto l'investimento nel pensiero dell'ultimo Lacan sta dal lato dello spazio. Compresa la teoria dell'atto che, sotto le specie di un taglio nelle superfici non orientabili, cerca il suo paradigma spaziale. E, ancora una volta, fa capolino lo spirito antifilosofico. Infatti, si potrebbe mostrare che, nell'antifilosofia, l'inaudito dell'atto ha sempre per attributo qualcosa come l'assicurazione non temporale del tempo. Ecco perché Hegel, per il quale il tempo è l'esserci del concetto, è il nemico mortale di tutti gli antifilosofi, perché l'atto, proprio così, è l'essenza intemporale del tempo.

Lacan paragona spesso la sua topologia all'estetica di Kant. Dice che la sua topologia è una rielaborazione, una riflessione estetica e insieme critica, dell'estetica trascendentale del tempo, vale a dire della teoria kantiana dello spazio e del tempo. Abbiamo qui un'estetica antifilosofica della quale direi volentieri che è una metafora spaziale dell'eternità, o qualcosa di simile. Lacan si oppone alla filosofia, in particolare alla filosofia contemporanea, poiché questa sembra sostenere sempre la dimensione costitutiva del tempo. Se considerate la sua topologia, in fondo, com'è che essa presenta l'atto? Lo presenta come un taglio istantaneo, a-temporale, di una configurazione paradossale dello spazio. Ma non potreste ricavare da questa visione nessuna teoria del tempo, poiché il taglio istantaneo non è affatto una temporalizzazione della figura spaziale paradossale. Ne è il disfatto. E basta. Mi sembra che la topologia, la destinazione topologica dell'ultimo Lacan, produca il pensiero di uno spazio generale paradossale – diciamo, né kantiano né euclideo –, tale che nessun dominio si preservi dal fatto che la sua verità è altrove. Eccola, la figura di una spazialità integrale: che ci sia una spazialità per cui qualsiasi dominio che vi si trovi istituito è tale da dover, in torsione, riprendere un altro dominio per potervi semi-dire la sua verità.

In *Radiofonia*, cito un passaggio ben preciso, dove Lacan cerca di spiegare perché ha articolato la topologia:

> Ho articolato la topologia che mette una frontiera tra verità e sapere unicamente per mostrare che questa frontiera è ovunque [e aggiunge] e non fissa un ambito se non quando ci si metta ad amare il suo aldilà.[4]

[4] Id., *Radiofonia*, cit., p. 438.

Amare il suo aldilà... Ecco la prescrizione: che ogni luogo sia anche il suo fuori-luogo. Soggettivare un dominio del pensiero significa amarne il fatto che ogni luogo non sia mai che la torsione del suo fuori-luogo. Così come ogni punto è fuori-linea. È sicuramente conforme con l'ultima etica del silenzio lacaniana: il silenzio dell'epoca in cui non fa altro che mostrare dei nodi. Vale a dire, dove non c'è altro da mostrare che lo spazio del fuori-luogo, la spazializzazione integrale, definitiva. Quella che si potrebbe definire la topologia generalizzata, come un'estetica trascendentale senza il tempo. L'antifilosofia lacaniana, in una tensione quasi silenziosa, sostiene che un taglio nella torsione spaziale farà economia di qualsiasi regola del tempo. Ecco il suo desiderio, il suo desiderio quanto al luogo dell'atto. È certamente vero che la filosofia vi oppone, da sempre, l'imperativo della lunga digressione. È un'espressione platonica.

C'è un equilibrio finale, qui. Concedetemi il tempo di mostrare che in fondo anche in Lacan c'è un «io fondo» [*Je fonde*]. *Fondo,* dice Lacan, *solo come sono sempre stato, fondo.*[5] Il suo «fondo» mi sembra filosofico. Filosofico, perché promette un tempo: «fondo» annuncia un tempo nuovo. È filosofico perché, anche senza tematizzarla, la fondazione è instauratrice di un tempo che tollera la lunga digressione. Anche se in realtà, poi, quasi subito, Lacan non la tollera. La fondazione come tale sta sempre dalla parte del tempo lungo, sta dalla parte della filosofia.

Poi viene un «io sciolgo» [*Je dessous*]. E lo «sciolgo» è antifilosofico. Abbiamo qui detto perché: lo «sciolgo» tenta di economizzare la sedimentazione temporale. È l'atto stesso. La dissoluzione è il taglio istantaneo nella configurazione spaziale contorta. È il momento in cui Lacan ha offerto sulla scena pubblica l'esempio dell'atto. Qui siamo quindi al culmine della disposizione antifilosofica. Ma non è certo che il tentativo di economizzare la sedimentazione temporale tenga, no. Lo «sciolgo» [*je dissous*] ha come fondo un «fondo» [*je fonde*], di nuovo.

Allora, forse questa spazializzazione ultima, con questo taglio istantaneo che fa economia di ogni estetica temporale, forse non è altro che il momento in cui l'antifilosofia si pone sul bordo della filosofia. O sotto la sua prova, sotto il suo pericolo. Il pericolo di cui abbiamo parlato poc'anzi, il pericolo che c'è nel pensare il tempo della cura – non semplicemente il tempo di sapere se la seduta duri

[5] ID., *Atto di fondazione*, cit., p. 229.

cinque minuti o un'ora, ma il tempo di composizione della simbolizzazione e della contro-simbolizzazione. Tale questione del tempo della cura è alla fine il pericolo generale che deriva dal dover pensare il tempo, poiché su questo punto non esiste una moderna dottrina antifilosofica. È probabile che esista solo una moderna dottrina antifilosofica dello spazio. Vedete: il 26 gennaio 1981, Lacan, nel testo che si intitola *Prima lettera al Forum*, comincia così: *È un mese che ho tagliato con tutto.*[6] E l'11 marzo 1981, in quello che in fin dei conti è il suo ultimo testo documentabile, comincia così: *Il mio forte è di sapere che cosa significa attendere.*[7]

«È un mese che ho tagliato con tutto» è un attacco antifilosofico, mentre «il mio sforzo è di sapere cosa significa attendere» è una buona definizione di filosofia. Dall'uno all'altra, in assenza di un Lenin di Freud, sta Lacan.

Diciamo, per concludere, che, su un qualunque effetto di bordo, c'è taglio e attesa. Ecco la questione: taglio e attesa. O meglio, taglio e/o attesa. Penso che sia in questa connessione – taglio e/o attesa – che troviamo lo stato effettivo del testamento di un pensiero.

Grazie...

[6] Id., *Première lettre du Forum*, tr. it. di A. Succetti, *Prima lettera al Forum*, in wapol.org.

[7] Id., *Seconde lettre du Forum*, tr. it. di A. Succetti, *Seconda lettera al Forum*, in wapol.org.

IX

15 giugno 1995

È certo che l'esame attento del libro di Jean-Claude Milner, di cui vi ho già segnalato l'importanza, conviene addirittura a titolo di conclusione o – meglio ancora – di supplemento all'insieme della nostra impresa di quest'anno.

Per sottolineare ancora una volta la posta in gioco dell'intervento di oggi, vorrei scandire in quattro punti i risultati della mia lettura de *L'Opera chiara*. Dopodiché, la conduzione delle operazioni passerà al suo autore.

In primo luogo, ciò che è sorprendente di questo libro è il suo statuto. Jean-Claude Milner enuncia, sin dalle prime battute, questo paradosso: che il libro in questione non è propriamente parlando, ai suoi occhi, un libro su Lacan. Al tal proposito egli produce il seguente enunciato, assolutamente notevole: tutti i libri su Lacan sono eccellenti! Non è quindi necessario aggiungerne uno, che non potrebbe che essere eccellente. Ma allora questo libro, che non è su Lacan, e che per questo motivo corre il rischio di non essere eccellente in maniera automatica, quale può essere la sua meta? Dal mio punto di vista, va letto a partire dal titolo: *L'Opera chiara*. Va letto come una produzione di chiarezza su un punto di pensiero rispetto al quale si trova raccordato il significante testuale "Lacan". Ma poiché questa congiunzione è solo una congiunzione, non è quindi esattamente di Lacan che si parla in questo libro. Si parte da una configurazione di pensiero che ha per centro di gravità la scienza, e ci si sforza di mostrare come – rispetto a questa configurazione di pensiero e al suo movimento, o, in ultima istanza, alla sua dissoluzione – funzioni ciò che si può comprendere o prelevare – io credo che si tratti piuttosto di un prelevamento – dal testo lacaniano. Naturalmente *L'Opera chiara* è un titolo attivamente polemico in quanto sottintende che, attorno a ciò che è in gioco con Lacan, regna l'oscuro. E, da questo punto di vista, questo libro è un libro dei Lumi. Ecco cos'è che gli conferisce il suo statuto eccezionale rispetto a tutto ciò che s'è intrapreso, fino ad oggi, a proposito di Lacan.

La mia seconda osservazione riguarda la figura della scienza. Si può dire che il prelevamento lacaniano – chiamiamolo così – è esplicitamente destinato a porre questa figura in una luce singolare che in qualche modo permetterà di farne la radiografia. Lacan è un operatore: egli è ciò a partire da cui diventa praticabile una sorta di taglio spettrale nella figura contemporanea della scienza. È così che a colpire Jean-Claude Milner in questa figura radiografata della configurazione scientifica è il tema centrale della contingenza. Jean-Claude Milner è un grande filosofo della contingenza. Ciò che intende con il suo stoicismo – parola alla quale ha restituito, controcorrente, la sua nobiltà perduta –, è che vi si dispiega una sorta di faccia a faccia tra il pensiero e la contingenza radicale. In fondo si potrebbe sostenere che, quando Jean-Claude Milner parla dell'eccellenza di tutti i libri su Lacan, in realtà voglia dire che questi libri non sono eccellenti che per dei Greci, poiché essi non parlano altro che della necessità. Ma noi non siamo Greci. Lacan, meno di chiunque altro, non si lascia oggi pensare sotto il segno della necessità. Diciamo che, così come noi non siamo più greci, allo stesso modo ogni figura della necessità è una figura pia. Di qui, il fatto che l'eccellenza di tutti i libri su Lacan è la dubbia eccellenza della pietà, laddove il rischio assunto da Milner è quello dell'esattezza.

La terza osservazione riguarda la teoria dell'opera. Jean-Claude Milner sostiene che, nel corpus lacaniano, ci si può affidare solo agli *Scritti*. Secondo lui, nulla di ciò che si trova nei soli *Seminari* è essenziale per la comprensione dell'opera di Lacan. Di qui il mio interesse. Ora, da un po' di tempo mi colpisce il fatto che la questione di sapere cosa sia l'opera di un antifilosofo è una questione ricorrente. Tra ciò che è pubblicato e non pubblicato, ciò che è postumo, ciò che è orale, ciò che ha una forma conclusa o non conclusa, ciò che è aforistico o architettonico, la scelta pone tutta una serie di questioni assolutamente decisive. L'antifilosofia si riconosce da questo: che, sospesa al suo atto, la forma dell'opera non le è essenziale. Sembra quasi che ogni testo di Lacan sia un intervento legato a delle circostanze particolari. In fin dei conti, dobbiamo sempre decidere, noi, cosa bisogna intendere con l'opera di Lacan. La decisione milneriana, interamente coerente con il suo impianto generale, consiste nel decidere che l'opera di Lacan, quanto a ciò che gli interessa di quest'opera, è l'insieme degli scritti in senso stretto: scritti, revisionati e pubblicati da lui stesso. Ogni decisione differente dovrà produrre la sua propria legittimazione. In questa materia nulla è ricevuto; tutto è prescritto.

La mia ultima osservazione riguarda la periodizzazione proposta da Milner, la cui costruzione è assolutamente mirabile. Milner distingue un primo classicismo di Lacan, che non è altro che un'assiomatica iperstrutturale. Segue poi un secondo classicismo di Lacan, articolato attorno al matema, che è una sorta di decostruzione terminale del primo classicismo: la letteralità tende essa stessa a svanire. Il dettaglio dimostrativo di questa distinzione tra due sequenze del pensiero è assai convincente.

Un filo conduttore che Milner propone per comprendere la periodizzazione è lo stato della dottrina lacaniana rispetto alle matematiche. E, invero, si tratta della questione del modo in cui Lacan si colloca rispetto al paradigma costituito dal gruppo di Bourbaki. Alla sua maniera quindi, trattandosi di antifilosofia lacaniana, Jean-Claude Milner dice bene che la matematica ne è la condizione, e, meglio di altri, mostra nel modo più raffinato che "matema" non si lascia assolutamente risolvere in "matematica".

Insomma, nell'opera di Lacan c'è una condizione matematica, ma questa condizione, che costituisce un paradigma che si fa *e* si disfa, non è esattamente uno stato delle matematiche, nel senso di un corpo di teoremi, di dimostrazioni, di innovazioni. È piuttosto la matematica ripresa come progetto di pensiero dal significato generale – nella fattispecie, la matematica bourbakista come un significane della potenza della letteralità. Quando Jean-Claude Milner, alla fine del suo libro, al momento della decostruzione lacaniana, afferma che, probabilmente, il nuovo destino della matematica eccederà la letteralità o implicherà delle rotture che non saranno più nel paradigma della letteralità, egli indica come una modificazione di questa condizione abbia influenzato il dispositivo del pensiero lacaniano. Dovremmo dunque avanzare la seguente ipotesi: esiste una funzione di paradigma della matematica che non sta tanto nel suo corso dimostrativo, quanto piuttosto in quelle che si potrebbero chiamare le configurazioni pensanti che essa attiva. Qualcosa come, a un dato momento, la prescrizione della letteralità, e, in un altro momento, il geometrale, o la prescrizione della spazialità sotto una forma in torsione. La matematica agirebbe come una condizione generica, per il pensiero, di un punto d'attivazione innestato su delle configurazioni singolari. Di queste variazioni, Lacan sarebbe stato testimone privilegiato, poiché egli ha dovuto attraversare un cambiamento di paradigma.

Infine, che ne è della psicoanalisi in tutta questa faccenda? Jean-Claude Milner sostiene che può esserci psicoanalisi a condizione che il soggetto sia pensabile, senza che per far ciò ci si debba situare fuori-preliminare. Il preliminare è la condizione contingente del pensiero a un dato momento. C'è stato un soggetto pensabile sotto la condizione strutturale della letteralità, e c'è stato un soggetto pensabile sotto la condizione della torsione spaziale. È il *non c'è fuori-preliminare* ad essere costitutivo. La psicoanalisi traversa delle configurazioni preliminari variabili. È altresì il punto esatto in cui Jean-Claude Milner individua l'antifilosofia. Egli mostra, nel suo libro, che la filosofia che ha aggredito per conto proprio questo dilemma, s'è volta, in maniera essenziale, al fuori-preliminare, alla necessità "originaria", al trascendentale storico sottratto alla variabilità contingente. Essa ha avuto la pretesa di sfuggire alla contingenza. Di contro, Lacan, e con lui la psicoanalisi, sostiene fermamente che non c'è fuori-preliminare. L'inconscio non è nient'altro che l'enunciato, fatto dal punto del soggetto: non c'è un fuori-preliminare.

Adesso, Jean-Claude Milner prenda la direzione delle operazioni.

Jean-Claude Milner: Ringrazio Alain Badiou per avermi invitato a parlare de *L'Opera chiara* all'interno del suo seminario, dopo avermi pubblicato ne *L'ordre philosophique*, la collana da lui diretta insieme a Barbara Cassin. La questione che mi pone potrebbe essere sdoppiata in questo modo: perché questo libro piuttosto che non, e perché in questo momento e non in un altro? Risponderò alla seconda: perché questo libro proprio adesso? Perché m'è parso che fosse accaduto, tra gli intellettuali di lingua francese, qualcosa di equiparabile, rispetto a Lacan, a quanto è accaduto per Freud, vale a dire: l'assenza di un qualsivoglia pensiero riconducibile al nome di Lacan. Non parlo evidentemente di quanto avviene nel movimento psicoanalitico; è fin troppo chiaro che vi si persegue un lavoro di pensiero, soprattutto all'École de la Cause freudienne. Non mi ci aggiungo. Io parlo di quanto accade, al di fuori del movimento psicoanalitico, in ciò che si chiamerà, a seconda degli umori, repubblica delle lettere, vita intellettuale, specialisti dei saperi, ecc.

Lacan vi è stato ben presente; poi si è assentato. Allo stesso modo, in passato anche Freud s'era assentato. È noto che Lacan ha cercato di continuare a legare l'uno all'altro qualcosa che ha i tratti di un pensiero e qualcosa che porta il nome di *Freud*. Il mio obiettivo si comprende allora facilmente: per diverse ragioni, per vie differenti, il risultato

consisterebbe nel riuscire a collegare al nome di *Lacan* qualcosa che abbia i tratti di un pensiero. Detto altrimenti, potrei riassumere la mia impresa con una parola d'ordine, analoga a quella che Foucault diceva di aver ripreso da Breton, Char e Éluard: "*rallentare i lavori in corso*". Rallentare il pensiero, direi. C'è un pensiero in Lacan, ecco cosa voglio dimostrare o mostrare. Rispetto a questo obiettivo, è del tutto secondario stabilire cosa sia questo pensiero. Secondario in un senso ben preciso: mi sforzo di elencare le articolazioni del pensiero di Lacan al solo scopo di provare che in lui c'è un pensiero.

È chiaro perché, ai miei occhi, il mio libro non è un libro *su* Lacan. I libri su Lacan – è la loro stessa definizione – danno per scontata l'esistenza di qualcosa che si chiamerà il pensiero di Lacan. Tuttavia, io sostegno che, procedendo in questo modo, si rischia di passare sotto silenzio una questione: si può dimostrare che ci sia qualche pensiero in Lacan? E se non lo si può dimostrare, lo si può almeno mostrare?

Una tale questione non vale solo per Lacan. Può anche prendere una svolta drammatica. Ne abbiamo alcuni esempi vicini. Prendiamo Marx; continuano ad apparire libri che ne chiariscono il pensiero, ma sono impotenti rispetto alla certezza che s'è imposta, da qualche anno, secondo la quale non ci sarebbe nemmeno l'ombra di un pensiero in Marx. Possiamo allora passare parecchio tempo a spiegarne la dottrina, ma se non avremo preliminarmente mostrato che c'è un pensiero in Marx, non avremo fatto nulla. Ora, non lo possiamo dimostrare senza aver prima sollevato tale questione. Ma allo stesso tempo dobbiamo sollevarne un'altra: come possiamo mostrare che c'è pensiero? Quali sono i criteri?

È un problema che incontriamo spesso ma che in genere non viene risolto. Ora, è primordiale. Nella maggior parte dei casi, infinitamente più numerosi di quanto si dica, la soluzione dipende da un puro e semplice principio di autorità. Si ammette come un assioma che c'è pensiero in tale o talaltro autore, poiché delle persone perbene l'hanno già ammesso. Queste persone perbene vengono reputate credibili, spesso perché si dà per scontato che anche loro sostengono un pensiero. Detto altrimenti, ci si imbatte in un circolo, di cui non direi che è vizioso: è il circolo stesso di ogni tradizione culturale. Ammettiamo senza dimostrazione che c'è pensiero in Platone o Kant, perché così ci è stato detto. Sta a noi rifare, per conto nostro, la dimostrazione, ma questo ci rinvia, che ne siamo coscienti o meno, alla questione dei criteri.

Altro caso, del tutto differente; da tempo, la prova di Marx, oserei dire che è stata propriamente sensoriale; l'evenemenzialità eruttiva delle rivoluzioni, l'esistenza di Stati che si richiamavano a Marx bastavano a testimoniare l'esistenza di un pensiero. Si noterà che quest'evidenza valeva tanto per i marxisti quanto per gli antimarxisti: gli uni e gli altri potevano essere in disaccordo sul giudizio da dare sul pensiero di Marx, ma la loro valutazione (positiva o negativa) dipendeva dall'esistenza sensoriale. Qui si potrebbe parlare di una prova per effetti. Oggi che questa evidenza sensoriale va eclissandosi – diciamo più esattamente che essa perde, per l'appunto, in evidenza –, la questione del pensiero in Marx torna ad essere veramente importante.

Ora, nel caso di Lacan, l'evidenza non è stata meno sensoriale. A ben vedere, essa si ricollega al ricordo commosso che ne hanno conservato alcune persone, testimoni dirette di una forza di parola. A mano a mano che questi testimoni finiranno per diventare meno numerosi e che la loro memoria tenderà ad affievolirsi, l'evidenza sensoriale finirà per oscurarsi, col rischio di darsi il cambio con un'autorità. In fondo, due prove funzionano nei fatti: l'autorità da una parte, l'evidenza sensoriale dall'altra, sempre che, nel corso del tempo, l'autorità non tenda, progressivamente, a sostituirsi all'evidenza.

Come possiamo dimostrare che c'è pensiero in Lacan? Come dimostrarlo senza fare appello a un'autorità? Sul punto, io ho preso un certo numero di decisioni che sono evidentemente questioni di metodo. In primo luogo, assumo che ci sia pensiero in un insieme discorsivo solamente se vi sono una o più proposizioni. Una proposizione è un elemento minimale; idealmente, un atomo discorsivo. Dal punto di vista della sua espressione linguistica, essa tende a essere coestensiva a una frase. Questa frase può essere o può non essere esplicitamente presente nell'insieme discorsivo al quale si fa riferimento. A tal fine, utilizzo costantemente dei singoli apici; questi servono, nel mio dispositivo, a isolare una proposizione. Le proposizioni si distinguono così dalle citazioni, che sono inquadrate tra doppi apici. Può accadere che le proposizioni coincidano con delle citazioni, ma questo non è sempre vero. Pertanto, il mio metodo consiste nell'attenermi al seguente programma: isolare delle proposizioni, dando loro forma di frasi – aggiungerei, di frasi più semplici possibile.

In secondo luogo, ho constatato, per semplice osservazione, che uno dei modi più comodi di generare delle proposizioni-frasi rinvia semplicemente al *more geometrico*. Adotto quindi una presentazione

per assiomi, teoremi, lemmi, ecc. Con questo non volgio dire che l'ordine geometrico sia l'unico tipo di dimostrazione efficace. Vi sono delle dimostrazioni concludenti che non rispettano le norme euclidee; vi sono delle dimostrazioni euclidee che non sono concludenti. Lo stesso Lacan non si è mai inchinato a Euclide e tuttavia io ho concluso, dopo un attento esame, che anche lui ha elaborato delle dimostrazioni. Il *more geometrico* gli è manifestamente estraneo; sottomettendovelo, mi sono quindi permesso una violenza nei suoi confronti. Ma questa violenza è consustanziale al mio progetto.

In effetti, e vengo al terzo punto, supponiamo di essere arrivati a formulare delle proposizioni coestensive alle frasi, oltre a ciò è necessario che queste risultino indipendenti dall'ambiente discorsivo all'interno del quale sono state scoperte dal ricercatore. Detto altrimenti, è necessario che conservino le loro proprietà al di là del contesto – nel doppio senso della parola: cerchia testuale e circostanze. È quello che chiamo metodo del movimento violento; esso consiste nel prendere una proposizione e sottrarla al suo luogo naturale. Nel caso conservi le sue proprietà proposizionali, allora può essere considerata una proposizione di pensiero. Ricorrendo al *more geometrico*, ho sottoposto Lacan a questa prova.

A tal fine, bisognerebbe determinare l'insieme discorsivo rispetto al quale avanzare la prova. Ecco allora un'ipotesi. Non posso dimostrarla; di più: sostengo che non deriva dalla dimostrazione logica, ma dalla combinazione di indici convergenti. Tale ipotesi è empirica, nel senso che l'ipotesi contraria non ha nulla di logicamente impossibile. Assumo che Lacan ha preso, un giorno, la decisione di inscrivere i suoi interventi scritti, o almeno alcuni di essi, nella forma d'opera. Con questa intendo una forma ben precisa, di cui Foucault, tra gli altri, ha iniziato a fare la storia. Per noi moderni, l'opera articola un autore e un insieme di testi pubblicati; questo insieme è considerato come un'unità per se stessa; rispetto a questa unicità l'autore unico è generalmente considerato come qualcosa di necessario, ma mai sufficiente. Va aggiunto inoltre un principio d'unità interno all'insieme dei testi. Anche la pubblicazione è necessaria, a meno che non sia postuma. È così che ho richiamato il fatto che il *Corso di linguistica generale* di Saussure è diventato retroattivamente un'opera, sebbene all'inizio si trattasse di una raccolta di corsi (al plurale), redatti da tre studenti di Saussure. Avrei potuto citare egualmente l'*Estetica* di Hegel, e molti altri esempi. Lungi dal rifiutare la nozione di opera, questi esempi mostrano che la forma d'opera è sufficientemente forte per imporsi da se stessa.

L'opera non si confonde con il libro, per quanto sia incontestabile che il libro ne offre l'immagine materiale più fedele: il nome e il titolo di copertina, molto simili a una pietra tombale, in qualche modo incarnano la rappresentazione immaginaria più vicina a ciò che, nella nostra ideologia, è un'opera. La filologia del XIX secolo s'è confrontata con la forma d'opera di insiemi testuali che al momento della loro costituzione la ignoravano; l'*Iliade* e l'*Odissea* erano delle opere? La questione non aveva senso per i rapsodi che le hanno assemblate. I Vangeli sono delle opere? La questione non aveva senso per i loro redattori. Il lavoro di quella che è stata chiamata critica è consistito nel raffinare sempre più gli argomenti e i contro-argomenti, tanto in favore del sì, quanto in favore del no, senza mai rendersi conto dell'anacronismo che, sin dall'inizio, viziava l'impresa. Viceversa, il XX secolo ha problematizzato la forma d'opera, anche per quegli insiemi testuali che, a prima vista, erano chiamati a dipenderne: *La Recherche du temps perdu* è un'opera? È interessante supporre di no. E il *Finnegan's Wake*? E *L'Amour fou*? E *Nadja*, ecc.

Freud interpreta il proprio sogno della monografia riconoscendovi le preoccupazioni per il suo libro – la *Traumdeutung* –, che ritarda. Ritengo che questo sogno segnala una decisione: Freud ha scelto la forma d'opera, piuttosto che la forma della monografia, che funziona nella scienza accademica. Ora, la scienza moderna si oppone alla *cultura* moderna precisamente in questo: che la prima è indifferente alla forma d'opera, mentre la seconda ne fa il proprio fondamento. Freud voleva esistere nella scienza, ma di fatto egli ha fallito; ha deciso, per strategia, di accettare una deviazione attraverso la cultura. Interpreto così l'invocazione ad Acheronte, in apertura della *Traumdeutung*. Gli dèi olimpici della scienza sono rimasti sordi; Freud si rivolgerà allora al regno dei morti che costituisce la cultura.

Lacan ha incontrato delle sordità analoghe nelle istituzioni della psicoanalisi, quelle che, nel 1956, egli chiama le Beatitudini; egli ha fatto una deviazione per il mondo della cultura, di cui i surrealisti gli avevano insegnato il carattere funebre – il cadavere squisito – e che lui stesso collega alla spazzatura [*poubelle*]. L'espressione *poubellication* interpreta la forma d'opera, nel momento in cui, nel 1966, vi si rassegna, non senza calcoli, pubblicando gli *Scritti*.

Facendo giustizia della scelta fatta da Lacan della forma d'opera, ho isolato ciò che in lui fa opera: si tratta degli *Scritti*, ai quali vanno aggiunti altri testi, che Lacan non ha potuto pubblicare se non ripor-

tandoli all'esistenza dichiarata degli *Scritti*. Si tratta essenzialmente degli articoli di «Scilicet» e del *Seminario XX*. Raggruppo l'insieme sotto il nome *Scripta*. Do qualche spiegazione del perché non dobbiamo attendere la pubblicazione completa del *Seminario* per esaminare la questione del pensiero; questa pubblicazione riveste certamente la massima importanza, ma già disponiamo di ciò che Lacan ha voluto presentare come un'opera. In sintesi, intendo dimostrare materialmente che c'è pensiero in Lacan; voglio dimostrarlo sulla base della materialità discorsiva costituita dagli *Scripta*.

Tutto questo mi obbliga forse a chiarire in anticipo la forma d'opera e, in particolare, a ricostruire quella che si può definire un'arte dello scrivere? Non credo. Questa ricerca è legittima, ma non mi riguarda. Certo, è possibile che, per stabilire l'esistenza di un pensiero, non possa esimermi dal commentare letteralmente i testi. Ma lo faccio il meno possibile.

A partire dal momento in cui s'è dimostrato che in Lacan c'è pensiero, bisogna, certamente, chiarire meglio in cosa questo consista. Altrimenti, l'affermazione d'esistenza condurrebbe al vuoto. Ma spingersi oltre, lasciando intravedere un'ammirazione o una riserva o semplicemente una differenza, è tipico del pensiero personale. Constatare che c'è pensiero in Lacan, e farlo per mezzo di una dimostrazione materiale, è cosa totalmente differente dal dire ciò che io pensi o non pensi personalmente. Ecco perché insisto sul fatto che non dovrebbe esserci l'ombra – e se c'è, si tratta di un errore – di un pensiero personale ne *L'Opera chiara*. Per dirlo in un altro modo: la dimostrazione che c'è pensiero in Lacan si compie per mezzo di qualcuno – per mio tramite, nel caso specifico – ma, per l'appunto, è solo una questione di mezzi.

Si potrebbe pensare che astenendomi da un pensiero personale, io mi sia imposto semplicemente una riserva analoga alle riserve che si impongono gli storici e gli esegeti. La posta in gioco riguarda qualcosa di più decisivo. Si collega alla mia concezione del pensiero: è il pensiero che io considero come qualcosa di impersonale; è proprio perché si tratta del pensiero che l'impersonalità risulta decisiva. A un certo punto parlo di materialismo discorsivo. Questo si oppone a una stupidaggine molto diffusa che chiamerei personalismo discorsivo. Ho scelto la via del materialismo discorsivo in rapporto a Lacan; non escludo, tuttavia, che essa possa valere per altri esempi testuali collegati ad altri nomi propri. Ma, nel caso specifico del pensiero e di Lacan, m'è parso che si facesse sentire un'urgenza particolare.

Tra le deviazioni che ho dovuto intraprendere per stabilire che c'è pensiero – sotto forma di proposizione –, mi sono imbattuto nella questione della scienza. Ecco la cosa che m'è parsa più importante: la scienza, nel sistema di proposizioni lacaniane, è il *nome* del punto d'incontro tra la contingenza e l'infinito. Detto altrimenti: la scienza è il *nome* dell'identità tra il predicato *contingente* e il predicato *infinito*. Per riprendere una formula di Lacan, la scienza permette di comprendere come il predicato *contingente* rappresenti il soggetto per il predicato *infinito*, ma anche il predicato *infinito* per il predicato *contingente*. La forclusione del soggetto, di cui parla Lacan a proposito della scienza moderna, è anche una epurazione – nel doppio senso della parola: il soggetto forcluso è epurato dalla scienza, in quanto emerge solo nella relazione «rappresentare per», stabilita tra il contingente e l'infinito.

Ora, la scienza, in Lacan, ha due fonti: da una parte, Freud, di cui Lacan sottolinea costantemente lo scientismo; dall'altra, Koyré, integrato da Kojève. A prima vista, nulla di più opposto di queste due vie di accesso; Koyré, in quanto storico delle scienze ed epistemologo, rifiuta categoricamente l'empirismo e l'empiriocriticismo al quale, viceversa, Freud si richiama. Definendo Galileo per mezzo della matematizzazione, Koyré cancella con un tratto tutti gli approcci che collegano Galileo alla sperimentazione. Lungi, dice Koyré, dall'aver compiuto la rivoluzione da Aristotele a Galileo, la sperimentazione dipendeva da una decisione anteriore a ogni sperimentazione: che le matematiche, riservate dagli aristotelici all'eterno e all'immutabile, valgano per il mondo sublunare della generazione e della corruzione. È così che diventa impossibile separare l'insieme cosmologico dei corpi celesti e l'insieme cosmologico dei corpi terrestri. Non v'è che un solo insieme, chiamato universo. Mi fermo qui per sottolineare che lo scientismo del XIX secolo, e Freud con esso, ragionavano del tutto diversamente da Koyré. La sperimentazione era centrale; la matematizzazione, annessa. Il ruolo di quest'ultima consiste nel garantire l'esattezza e la precisione delle osservazioni sperimentali. Badiou e io, e altri ancora, siamo stati formati ad accettare come ovvie tre tesi: (a) la superiorità intrinseca di qualsiasi epistemologia razionalista su qualsiasi epistemologia empirista; (b) la superiorità descrittiva ed esplicativa di qualsiasi storicizzazione delle scienze uscita dall'epistemologia razionalista rispetto a qualsiasi storicizzazione delle scienze uscita dall'epistemologia empirista; (c) il carattere integrativo di que-

ste due superiorità: tutto ciò che l'epistemologia e la storia empiriste avanzano di esatto può essere conservato e consolidato dai razionalisti.

Siamo stati così ben formati a dare per scontate le proposizioni (a)-(c) che non riusciamo più a misurare la violenza che esse racchiudono. In particolare, non percepiamo più il colpo di forza che Lacan ha esercitato su Freud: egli ha sostenuto, in barba a tutti i dati storiografici, che la scienza alla quale Freud si riferisce non è nient'altro che la scienza di cui parla Koyré. Il fossato che separa Freud da Koyré viene considerato nullo. Quando Lacan riconosce in Koyré la «nostra guida», è necessario aggiungere il correttivo apportato a Freud. Comprendiamo che Koyré ci guida in una selva oscura e che questa selva oscura – questa baraonda, dirà Lacan – è il proposito di Freud.

Una volta ammesso questo, il dettaglio di Koyré, la storia minuziosa della fisica matematizzata, il passaggio da Galileo a Keplero a Descartes, da Descartes a Newton, queste ricerche sono certamente importanti; Lacan le conosce e occasionalmente le commenta, ma, in fondo, esse non hanno nessuna importanza quanto all'essenziale: la scoperta che l'universo della fisica matematizzata è al tempo stesso infinito e contingente. Che la collisione [*entre-choc*] del contingente e dell'infinito non è la sperimentazione, ma la matematizzazione. Che è la contingenza a permetterne la matematizzazione e che è la sua matematizzazione che permette di considerarlo infinito, sebbene i matematici non abbiano una nozione matematica chiara di cosa sia l'infinito.

Se la scienza è il nome della sinonimia tra il predicato *X è contingente* e il predicato *X è infinito*, torno a concludere che ogni collisione tra infinito e contingenza ha a che fare con la scienza. Ora, secondo Lacan, il suo dispositivo dipende integralmente da quella che lui chiama la sua ipotesi, riferendosi esplicitamente a Newton; lo richiamo (si trova nel *Seminario XX*, p. 136)[1]: «La mia ipotesi è che l'individuo che è affetto dall'inconscio è lo stesso che costituisce quello che chiamo soggetto di un significante». Dispieghiamo: l'individuo è un corpo parlante; nella sua esistenza e nel suo corpo, è abitato dalla contingenza; l'inconscio gli imprime il sigillo dell'infinito; l'espressione *soggetto di un significante* si legge a partire dalla relazione «il significante rappresenta il soggetto per un altro significante». Se per ipotesi l'individuo così definito fosse lo stesso del soggetto di un significante, si

[1] Cfr. p. 129 nell'originale.

otterrebbe ciò che ho enunciato poc'anzi: il soggetto è ciò che il significante contingente rappresenta per un significante infinito. Il perno dell'ipotesi è l'affermazione «è lo stesso»; ora, solo la scienza moderna permette di comprendere questa "stessità".

L'ipotesi di Lacan mi pare che non sia nient'altro che l'ipotesi della stessa psicoanalisi. Ora, scopriamo che questa ipotesi annoda l'uno all'altra infinito e contingenza; allo stesso tempo, essa annoda l'una all'altra la questione della scienza e la questione della psicoanalisi. Qui, ancora una volta, il mio problema non è ciò che dice la psicoanalisi – ciò che dice nel suo dettaglio. Il mio problema è il fatto stesso che essa esiste, con un certo numero di caratteristiche. Sostengo che esiste; più esattamente, sostengo che l'ipotesi di Lacan, quella che lui stesso chiama la sua ipotesi, porta a sostenere che la psicoanalisi esiste. Tra le sue caratteristiche, penso che essa abbia qualcosa a che fare con l'articolazione, sotto la forma dell'inconscio, dell'infinito e del contingente. Più esattamente, sostengo che l'ipotesi di Lacan porta a porre questa articolazione. Se c'è l'inconscio, è perché l'individuo corporeo e parlante è traversato dall'infinito dell'universo; lo è nel suo corpo; lo è nel suo parlare, fosse anche a costo di riprendere un'intuizione che va da Humboldt a Chomsky: il linguaggio è la collisione del finito e dell'infinito; *lalangue*, in quanto cristallo di rifrazione, è ancor più profondamente tale collisione. Ora, ecco che il corpo, attraversato dall'infinito, è attraversato anche, in uno o più dei suoi luoghi, dalla contingenza.

I luoghi elettivi della contingenza implicano la sessualità, in quanto la sessuazione è per eccellenza il sigillo del contingente sull'individuo. Il colpo di dadi che divide il soggetto tra generi e sessi, qui poco importa, il caso delle relazioni sociali non potrebbe abolirla. Se l'inconscio è il sigillo dell'infinito sull'individuo (che è la stessa cosa del soggetto), se la sessuazione è il sigillo della contingenza, se il moderno, grazie alla scienza, si sostiene sulla collisione dell'infinito e della contingenza, allora tutto orienta il dispositivo moderno verso un discorso che articola individuo, soggetto, inconscio, sessuazione. Questo discorso è la psicoanalisi.

L'emergenza della sessualità in Freud e del sessuale in Lacan concentra su di sé un concatenamento di proposizioni. Ho cercato di isolare queste proposizioni e i loro intrecci. Alla fine del percorso, è possibile ripiegarle nuovamente le une sulle altre, e arrivare a una proposizione unica. La enuncio davanti a voi: *c'è psicoanalisi*.

Non la enuncio ne *L'Opera chiara*. Allo stesso modo, una sciarada ben fatta non dà il suo totale; essa permette di concluderlo grazie alle parti, "il mio primo, il mio secondo, ecc.". Ne *L'Opera chiara*, ho approntato le parti; oggi vi dico precisamente qual è il totale.

Alain Badiou: Grazie, veramente. Ci sarebbe materia per una di quelle discussioni memorabili che durano fino all'alba. Mi limito a porre a Jean-Claude Milner tre questioni, la cui disposizione è borromea, ma non la dimostrazione.

La prima si presenta apertamente come una questione sofistica. Hai ricordato che per te si tratta di provare una dimostrazione impersonale dell'enunciato "c'è pensiero in Lacan". La questione che ti pongo è la seguente: l'asserzione secondo la quale si può produrre una dimostrazione impersonale: *c'è pensiero* – nello specifico in Lacan –, quest'asserzione è una tesi *sul pensiero* o *sul c'è*? Infatti, dal punto di vista filosofico, si tratta di due opzioni differenti. Se si ammette che può esistere una dimostrazione impersonale che c'è pensiero – nello specifico in Lacan – e che si tratta di una tesi sul pensiero, si stabilisce una connessione tra pensiero e dimostrazione impersonale. Io la chiamo: tesi mallarmeiana. Se, viceversa, si ritiene che l'accento debba cadere sul *c'è* – nello specifico del pensiero, e quindi in Lacan –, ma che il punto vero e proprio è che si possa dare una dimostrazione impersonale del fatto che c'è qualcosa – nello specifico, il pensiero in Lacan –, allora si stabilisce la connessione tra dimostrazione impersonale e c'è. È quella che chiamerei: tesi heideggeriana.

In fondo la mia questione è abbastanza semplice: l'ipotesi di una possibile dimostrazione impersonale che *c'è pensiero* in Lacan è una connessione tra impersonalità e pensiero? Detto altrimenti: riguarda il destino del pensiero, considerato come disgiunto dal destino dell'essere, oppure riguarda il destino dell'essere, considerato come sussumente il destino del pensiero?

Sai come me che la tesi dominante, oggi, è che non c'è affatto pensiero. E l'essenza pratica di questa tesi: *non c'è*, è che è dannoso (totalitario) che ci sia pensiero. Il tuo lavoro, riguardo a Lacan, è assolutamente pertinente rispetto alla contingenza della nostra situazione: ti impegni ad affermare che c'è pensiero, quantomeno in Lacan – tesi che contraddice la tesi oggi dominante: che non ce n'è. Ma nel momento in cui elabori una dimostrazione impersonale di questo punto, non è la stessa cosa che essa riguardi il *pensiero* o che riguardi il *c'è*.

La mia seconda questione riguarda la scienza come nome della sinonimia tra contingenza e infinito. La mia questione è questa, piuttosto circoscritta, piuttosto precisa: secondo te, si tratta di una tesi su Lacan? Dobbiamo intendere che, per Lacan, la scienza non è nient'altro che il nome della sinonimia tra contingenza e infinito? È una tesi condivisa da Lacan?

Avrai notato che mi guardo con cura dal farti abbandonare il terreno dell'impersonalità. Non ti domando: qual è la tua tesi? Tuttavia, su questo punto c'è qualcosa che posso chiamare la *mia* tesi. In effetti, si dà il caso che io dia, alla sinonimia tra la contingenza e l'infinito, il nome di *verità*. Pertanto, mi preme di capire, quando le do il nome di verità, cosa posso fare in relazione a ciò che fai tu, quando nomini "scienza" questa stessa connessione, o sinonimia.

La terza questione è un po' più complessa. Riguarda la psicoanalisi: l'enunciato *c'è psicoanalisi*. Si può formulare la questione così: c'è pensiero in Lacan, ma questo significa che c'è pensiero nella psicoanalisi? Qui ritroviamo il *c'è*, il c'è del pensiero. E *c'è psicoanalisi* non è un enunciato che include, di per sé, che *c'è pensiero* nella psicoanalisi. Potremmo dunque ipotizzare che c'è pensiero in Lacan, e che questo include che c'è psicoanalisi, ma non possiamo dedurne che c'è pensiero nella psicoanalisi.

Tu sottolinei, a un certo punto, in maniera coerente con la tua dimostrazione, che l'individuo affetto dall'inconscio, affetto cioè dalla sua coestensione con l'universo di ciò che gli è contingente, è una cosa; mentre il soggetto nel senso in cui è l'oggetto di un certo numero di proposizioni di Lacan, ne è un'altra. Tu ci lasci intendere, in fondo, che la tesi della psicoanalisi è che si produce un incontro assolutamente contingente tra i due. Questo incontro è l'incontro contingente tra l'individuo, nel senso della contingenza, e il soggetto, nel senso delle proposizioni di Lacan. Il nome che Lacan dà alla contingenza di questo incontro è atto psicoanalitico.

La mia questione, allora, diventa: c'è o non c'è un rapporto tra l'opera di Lacan e questo atto? Infatti, si potrebbe pensare che non ci sia opera di Lacan che come traccia, essa stessa contingente, della contingenza di questo atto. In questo caso, va rivista proprio la forma d'opera, sicché non è così sicuro che essa componga un corpus. Se non compone un corpus, non è nemmeno così sicuro che si possa intraprendere la dimostrazione impersonale che *c'è pensiero* – la quale,

come hai ricordato, esige che questo corpus possa essere circoscritto. Ma se questo corpus non è che la traccia contingente dell'atto psicoanalitico in quanto incontro contingente dell'individuo e del soggetto, allora non c'è corpus, non c'è opera propriamente detta; e dunque, non può darsi dimostrazione impersonale. Questo significherebbe che non può darsi dimostrazione che non sia personale!

Che vuol dire che non può darsi dimostrazione se non personale? Vuol dire che la custodia dell'opera di Lacan – che d'altronde non è un'opera – appartiene necessariamente alle organizzazioni psicoanalitiche. Perché? Perché solo loro possono testimoniare, in prima persona, secondo i princìpi dell'atto, l'incompiutezza dell'opera, e cioè l'inconsistenza irrimediabile dell'opera di Lacan. E, di conseguenza, la tua impresa, così come la mia, sarebbe irrilevante.

Do la forma ultima alla mia questione: la dimostrazione impersonale del *c'è pensiero* in Lacan può fare economia dell'atto, del riferimento all'atto col suo puro e semplice assentarsi, o è rinviata a non essere altro che una dimostrazione personale? Perché, allora, solamente l'organizzazione potrebbe essere la custode dell'impersonalità dell'atto. È quanto.

Jean-Claude Milner: Sulla prima questione risponderò così: se ci sono solo due possibili vie, la via mallarmeiana e la via heideggeriana, io scelgo la prima. Collego strettamente il pensiero e l'impersonalità. È in questo modo che reinterpreto la formula di Lacan: *ça pense*. Ecco perché in effetti non mi pronuncio direttamente sull'essere che implicherebbe o non implicherebbe il *c'è*. Ma ci sono solo due vie? Piuttosto che all'essere, la locuzione *c'è X* – che Lacan ci ingegna a ricondurre a un monoblocco *y'a d'l'* – allude a un reale; dire che c'è pensiero significa conferire al pensiero, o piuttosto alle spinte del pensiero, la possibilità occasionale che esse si inscrivano come dei reali; dire che c'è pensiero in Lacan significa affermare che, nella testualità di Lacan, ci sono dei punti in cui affiora un reale di pensiero.

Sulla seconda questione, mi limiterei a una semplice affermazione: sì, ritengo che, per Lacan, la scienza moderna situa una collisione tra il contingente e l'infinito. Non si tratta di una tesi su Lacan; voglio restituire una tesi di Lacan. Detto questo, credo sia mio dovere distinguere diverse sotto-questioni.

La prima riguarda l'infinito. Secondo me, Lacan non parla dell'infinito matematico, anche se se ne interessa. Si tratta piuttosto di un

infinito che definirei filosofico. È anche più contorto. Ho richiamato la relazione di Lacan con la fisica galileiana. Questa fisica ha due tratti distintivi; da una parte, è matematizzata; dall'altra, raccoglie gli oggetti terrestri e celesti in un universo omogeneo; questo universo è infinito, anche solo per il fatto che non riserva più un destino speciale a quel mondo finito che un tempo era il mondo sublunare. Lascio da parte le cautele di Descartes sull'utilizzo del termine *infinito*, sebbene siano capitali e mostrino quanto Descartes superasse in penetrazione i suoi contemporanei. Resta il paradosso: all'epoca di Galileo o di Descartes o di Newton, nessun matematico possiede una nozione chiara dell'infinito. Viceversa, dopo aver ricevuto uno statuto chiaro nella matematica, grazie a Bolzano, Weierstrass e Cantor, l'infinito cessa di giocare un ruolo nell'argomentazione filosofica, l'ho già sottolineato, ma cessa anche di rappresentare una posta in gioco per la fisica matematizzata. Come si vede nelle cosmologie del XX secolo, la fisica può ammettere senza contraddizione un universo finito, salvo che il finito di cui si tratta è un finito postcantoriano, senza relazione con l'infinito precantoriano di Koyré. Infatti, non lo sottolineerò mai abbastanza, nell'espressione di Koyré, *l'universo infinito*, l'infinito in questione non è l'infinito matematico.

È vero che proprio Cantor non ha mai rinunciato ad articolare l'uno con l'altro l'infinito matematico che aveva portato alla luce e l'infinito dei filosofi. O meglio, quello che per lui era ben più importante: l'infinito dei teologi. Dopo di lui, tuttavia, la questione dell'articolazione dell'infinito matematico e dell'infinito non matematico sembra accantonata, sia che si affermi, senza dimostrazione, che solo l'infinito matematico ha una significazione, sia che si ammetta, senza discutere troppo, che il progresso cumulativo dei saperi ha permesso all'infinito matematico di assorbire *a posteriori* tutte le discussioni precantoriane sull'infinito. Lacan, nelle scritture del Tutto, riporta la questione in piena luce. Bisogna ancora fare lo sforzo di decifrarle da questo punto di vista. Ma, ad ogni modo, è sorprendente che le scritture lacaniane del Tutto scelgano la logica contro la matematica, Russell contro Cantor. Inoltre, ciò che vi è mantenuto di Russell è ben poco, poiché Lacan si ferma alla scrittura quantificazionale. Se ci ricordiamo dell'ampiezza dell'impresa russelliana rispetto alle matematiche, potremmo dire che Lacan la tratta senza troppi riguardi.

Quando Badiou e io discutiamo della sinonimia tra contingenza e infinito, bisogna fare attenzione al fatto che, almeno per me, il sostan-

tivo *contingenza* riassume l'impiego predicativo *X è contingente*; allo steso modo il sostantivo *l'infinito* riassume l'impiego predicativo *X è infinito*. Ora, il predicato *essere infinito* può implicare ben altro della nozione matematica dell'infinito. Se l'infinito è integrato alla serie dei numeri cardinali, un logico potrebbe sostenere che, nell'espressione *universo infinito* o nella proposizione *l'universo è infinito*, la nozione di infinito non è un predicato più di quanto lo sia dodici nell'espressione *gli Apostoli sono dodici*. Nella seconda espressione, non si può applicare il *dictum de omni et nullo* e dedurre che *ciascun Apostolo è dodici*. Allo stesso modo, si potrebbe interpretare *l'universo è infinito* in termini strettamente numerici; l'universo è allora costituito di un numero infinito di essenti, senza che ciascun essente sia, in se stesso, infinito. Per contro, dire che l'universo è infinito, facendo dell'infinito un predicato, significa andare ben oltre una mera numerazione; significa supporre che ciascun oggetto dell'universo, in quanto appartiene all'universo, è affetto dal predicato infinito, significa che ne porta il sigillo.

Non dico che questo sia proprio dell'infinito. Cito spesso il sofisma dei tre prigionieri, che Lacan ha collegato alla logica collettiva. Senza entrare nei dettagli, direi che esso si fonda su un'operazione che trasforma il numero tre in *ternario*: ciascuno dei tre prigionieri, preso singolarmente, è, in quanto uno, attraversato dal tre che egli forma con gli altri due. Allo stesso modo, si può sostenere che ciascun essente dell'universo infinito è, in quanto individuo, attraversato dall'infinito in cui si inscrive insieme a ciascun altro essente.

Ma, naturalmente, l'infinito solleva questioni ben più violente. Alcuni filosofi hanno sostenuto che il sigillo dell'infinito su ciascun essente è la libertà; altri, che è la morte. Detto altrimenti, sono andati al di là degli essenti fisici, ciò che in buon greco si chiama metafisica. Ciò che è assolutamente singolare in Freud, come in Lacan, è che, per imprimere il sigillo dell'infinito su ciascun individuo, si sono entrambi voltati verso l'universo così come è stato costituito dalla scienza moderna. In altre parole: l'universo fisico. Dire che il sigillo dell'infinito non è né la libertà né la morte, ma l'inconscio, dire altresì che l'infinito in questione è quello costituito dalla scienza moderna, queste due proposizioni si incrociano. Ecco perché la questione della scienza gioca un ruolo importante tanto in Freud quanto in Lacan, sebbene l'idea che se ne sono formati sia certamente differente.

Ciò che sostengo del predicato *essere infinito*, lo sostengo anche del predicato *essere contingente*. La contingenza radicale dell'univer-

so della scienza imprime il suo sigillo su ciascun essere dell'universo. Se consideriamo l'essere parlante, il suo essere-contingente si declina sul piano della specie zoologica, che potrebbe non esistere o esistere diversamente (come in Darwin), come sul piano dell'individuo, che potrebbe perdere il suo posto, come sul piano del corpo sessuato, che potrebbe non essere sessuato o che potrebbe essere di un altro sesso rispetto al suo, o che potrebbe sottostare a una polisessuazione (la tesi di Deleuze), come infine sul piano del soggetto, che è sempre dinnanzi alla propria eclissi. Salvo che ciò che potrebbe essere altrimenti non è proprio altrimenti. Se ammettiamo che contingenza e infinito sono le sostantivazioni delle espressioni verbali "essere contingente" ed "essere infinito", comprendiamo perché Lacan può dire che Koyré è stato la sua guida, dal momento che Koyré ha portato alla luce la locuzione apparentemente predicativa *universo infinito*. Salvo che Lacan dissipa diversi equivoci residui. Comprendiamo perché Lacan può dire che Koyré è stato il suo maestro, dal momento che Koyré ha evidenziato il carattere contingente dell'universo della scienza moderna in opposizione al carattere necessario del cosmo dell'*episteme* antica. Pur ammettendo che Koyré non dà l'ultima parola.

Vengo così alla terza questione: quella della psicoanalisi. Da quanto mi pare di capire Badiou mi pone una domanda sul collegamento tra l'opera di Lacan (con tutte le precauzioni di cui circondo la parola *opera*) e l'atto psicoanalitico. Ma, nella mia articolazione, c'è un terzo termine: la proposizione *c'è psicoanalisi*. Le faccio giocare il ruolo del totale della sciarada, che non compare nella sciarada.

Se la proposizione fosse dovuta comparire ne *L'Opera chiara*, sarebbe dovuta essere il suo punto di partenza. Ma questo punto di partenza implicherebbe una constatazione; ora il mio obiettivo consiste nel costruire una catena di proposizioni, non nel constatare uno stato di fatto, nemmeno per dispiegarne le condizioni di possibilità. Se mi sono permesso qualche pedantismo, l'ho fatto per riferirmi a un ordine di ragioni di tipo cartesiano più che a una critica di tipo kantiano. È fondamentale che nell'ordine delle ragioni la prima proposizione riguardi il soggetto. Abbiamo dunque un grande vantaggio nel concatenare le proposizioni in modo che la proposizione *c'è psicoanalisi* appaia alla fine del dispositivo discorsivo. Infatti, piuttosto che funzionare da punto di partenza, essa funziona come punto d'arrivo.

Tutto ciò mi permette di chiarire la differenza tra le proposizioni *c'è pensiero in Lacan*, *c'è psicoanalisi* e *c'è pensiero nella psicoanalisi.* Dobbiamo prendere sul serio il movimento che ha portato Freud e Lacan a passare per la forma d'opera; la proposizione *c'è pensiero in Lacan* (o *Freud*) permette di impegnarsi nella ricostruzione della catena di proposizioni che articolano l'opera dell'uno o dell'altro. All'interno di questa concatenazione, così come l'ho ricomposta, la proposizione *c'è psicoanalisi* sorge in ultima istanza.

Ma l'analogia della sciarada permette di andare un po' più lontano. Cosi come il totale della sciarada non è semplicemente l'addizione del mio primo, del mio secondo, del mio terzo, ecc., allo stesso modo sostengo che c'è un passo [*pas*] tra *L'Opera chiara* e la proposizione *c'è psicoanalisi.* Costituisco Lacan in opera; lungo il cammino, incontro l'affermazione d'esistenza della psicoanalisi, ma sotto forma mascherata: è quella che lo stesso Lacan chiama la sua ipotesi, dove il nome della psicoanalisi non compare direttamente, ma compare solamente il suo sostituto metonimico: l'inconscio. L'affermazione esplicita non compare. Tra l'insieme delle proposizioni e l'affermazione di esistenza non c'è transizione.

Parallelamente, non credo si possa passare dalla proposizione *c'è pensiero in Lacan* a una proposizione come *c'è pensiero nella psicoanalisi.* Mi sembra che una tale proposizione non abbia più senso dell'affermare *c'è pensiero nella fisica* o *c'è pensiero nella poesia.* Non confondiamo una proposizione di questo tipo, che è vuota, con proposizioni come *c'è pensiero in Baudelaire*, *c'è pensiero in Einstein.* In fondo, azzarderei il seguente paradosso: non si può materializzare l'impersonalità intrinseca del pensiero senza collegarla a un nome proprio. E questo per il semplice fatto che il nome proprio può non avere nulla a che fare con una persona; la grandezza di Kripke sta nell'aver provato a dimostrarlo. Per esprimermi in modo diverso, non è l'eventuale personalizzazione del nome proprio ad affettare il pensiero nella proposizione *c'è pensiero in Lacan*, è piuttosto l'impersonalità del pensiero che affetta il nome proprio e ne fa emergere la sfaccettatura antipersonale. Quando Kant pensa, non pensa personalmente; il pensiero pensa per mezzo di Kant. Quando Kant pensa personalmente, non pensa; diventa il mezzo della sua persona. Un mezzo passivo, dove ritroviamo Descartes e *Le passioni dell'anima.* Se avessi un po' più tempo, svilupperei delle proposizioni imparentate coi pronomi definiti, per equivoco, "personali" e che possono essere "antipersonali" proprio perché implicano il soggetto.

Resta la questione dell'atto psicoanalitico. Mi rifiuto di fare qualcosa di più che accettarne la possibilità. Tra la proposizione *c'è psicoanalisi* e l'atto psicoanalitico, il passo è insuperabile per chi non si confronti con la psicoanalisi. In effetti, qual è questo passo? È il passo di una molteplicità verso una unicità. Posso concepire che si rifiuti la possibilità di ogni atto analitico. Di contro, non posso concepire che si accetti la possibilità di un atto psicoanalitico che sarebbe unico nella storia degli uomini. Così come, secondo i cristiani, c'è stata una sola resurrezione compiuta con il Cristo. Mi risulta difficile ammettere anche che l'atto psicoanalitico sia raro e sparso. Pertanto, accettare la possibilità dell'atto psicoanalitico significa accettare la possibilità di una molteplicità indefinita di tali atti. Come si passa da qui all'affermazione unica *c'è psicoanalisi*? Non lo so.

Lo sanno solo gli psicoanalisti e gli analizzanti. Tuttavia, ciò che credo di sapere è che l'affermazione *c'è psicoanalisi* non è volta a negare la possibilità dell'atto psicoanalitico. Malgrado le apparenze, io qui non proferisco una tautologia; per farmi comprendere meglio, mi riferirò a un tema che Badiou ha sviluppato nei suoi lavori: in numerosi esempi storici, l'affermazione *c'è politica* è servita a stabilire che non c'è atto politico. Reciprocamente, l'affermazione che uno o più atti politici erano possibili doveva servire a porre negativamente che non c'è politica. Nel caso della psicoanalisi, credo che queste relazioni contraddittorie non abbiano ragion d'essere. Possiamo così situare con più precisione le istituzioni psicoanalitiche. La loro giustificazione fondamentale, probabilmente l'unica, è che limitano l'eventuale disastro: che la psicoanalisi e l'atto psicoanalitico entrino in contraddizione al punto di ostacolarsi mutualmente e reciprocamente. Grazie all'analogia che ho abbozzato con la politica, girerei a Badiou la sua questione: le istituzioni politiche, riprendo volutamente un titolo di Saint-Just, non hanno come fine quello di ottenere che la politica e l'atto politico si confermino mutualmente e reciprocamente? O almeno che non si ostacolino? Quanto all'affermazione *c'è psicoanalisi*, vi ritorno un'ultima volta per non lasciare nulla nell'oscurità: credo di aver dato la dimostrazione materiale dell'esistenza di una o più proposizioni di pensiero in Lacan; ho sostenuto che il concatenamento di queste proposizioni conducono alla proposizione *c'è psicoanalisi*. Ma anche concedendo che io abbia ragione su tutti questi punti essenziali, resta interamente intatta la questione di sapere se effettivamente c'è psicoanalisi. L'affermazione di esistenza o di inesistenza non si deduce.

Alain Badiou: Sono assolutamente d'accordo con te su questo punto. Non c'è pensiero in Lacan se non perché c'è la proposizione: *c'è psicoanalisi.* Ma la proposizione – nel pensiero – che c'è psicoanalisi fa parte del fatto che c'è, in generale, pensiero. Anch'io lascio interamente aperta la questione se c'è psicoanalisi, e questo, secondo un principio per il quale la dimostrazione, nel pensiero, del *c'è*, non risolve la questione del *c'è*. Detto altrimenti: il "c'è" del "c'è" non dipende dal pensiero.

Ebbene, ad ogni modo, abbiamo avuto qui, per la nostra ultima seduta dell'anno 1994-1995, un'autentica dimostrazione del fatto che *c'è pensiero.* È come in una sinfonia, quando la perorazione del movimento finale tenta di dimostrare che c'è un sistema tonale alla base del fatto che si possa fare proprio questa, e per far ciò amplifica e orchestra, nel modo più sapiente ed energico possibile, l'ultima apparizione dei temi.

Credevo di concludere quest'anno con l'antifilosofia. Questo è vero per quanto riguarda il trio dei maggiori antifilosofi contemporanei, Nietzsche, Wittgenstein e Lacan. Ma m'è venuta l'idea di risalire fino al principe degli antifilosofi, colui che ha affrontato direttamente i filosofi del suo tempo, sulla pubblica piazza di Atene, e ne ha scatenato il riso con la sua predicazione soggettiva e la sua aspra polemica contro il pensiero argomentativo. Ho nominato l'apostolo Paolo. È di lui che ci occuperemo il prossimo anno.

Buona estate a tutti.

Ringraziamenti
Cronologia (Il Seminario)
Bibliografia
Indici

Ringraziamenti

Ringraziamo qui coloro che, con i documenti forniti, ci hanno permesso di stabilire il presente testo. In primo luogo, François Duvert, di cui abbiamo utilizzato la trascrizione a partire dalle cassette audio originali di Olga Rodel, e Annick Lavaud, che ci ha aiutato a completarla.

Il Seminario

Ordine cronologico

1983-1984	*L'Un. Descartes, Platon, Kant*
1984-1985	*L'Infini. Aristote, Spinoza, Hegel*
1985, 4° trim.	*L'être 1. Figure ontologique: Parménide*
1986, 1° trim.	*L'être 2. Figure théologique: Malebranche*
1986-1987	*L'être 3. Figure du retrait: Heidegger*
1987-1988	*Vérité et Sujet*
1988-1989	*Beckett et Mallarmé*
1989-1990	*Platon: La République*
1990-1991	*Théorie du Mal, théorie de l'amour*
1991-1992	*L'essence de la politique*
1992-1993	*L'antiphilosophie 1. Nietzsche*
1993-1994	*L'antiphilosophie 2. Wittgenstein*
1994-1995	*L'antiphilosophie 3. Lacam*
1995-1996	*L'antiphilosophie 4. Saint Paul*
1996-1998	*Théorie axiomatique du Sujet*
1998-2001	*Le XXᵉ siècle*
2001-2004	*Images du temps présent: qu'est-ce que vivre?*
2004-2007	*S'orienter dans la pensée, s'orienter dans l'existence*
2007-2010	*Pour aujourd'hui: Platon!*
2010-2012	*Que signifie "changer le monde"?*
2012-2015	*L'immanence des vérités*

Bibliografia

BADIOU, A., *L'être et l'évenement*, Seuil, Paris 1988; tr. it. di G. Scibilia, *L'essere e l'evento*, il melangolo, Genova 1995.

BEAUFRET, J., *Héraclite et Parménide*, in *Dialogue avec Heidegger*, I, Minuit, Paris 1973; tr. it. di M. Corona, *Eraclito e Parmenide*, in *Dialogo con Heidegger: 1*, a c. di G. Zaccaria, EGEA, Milano 1992.

CLAUDEL. P., *Partage de midi* (1948-1949), in *Théâtre*, t. 2, a c. di D. Alexandre e M. Autrand, Gallimard, Paris 2011; tr. it. di P. Peroni, *Destino a mezzogiorno*, in *Il pane duro – Destino a mezzogiorno*, Massimo, Roma 1971, pp. 131-259.

DELEUZE, G. – GUATTARI, F., *Qu'est-ce que la philosphie?*, Minuit, Paris 1991; tr. it. di A. De Lorenzis, *Che cos'è la filosofia?*, a c. di C. Arcuri, Einaudi, Torino 2002.

DESCARTES, R., *Meditationes de prima philosophia in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstrantur*, Paris 1641; tr. it. di A. Tilgher (riv. da F. Adorno), *Meditazioni metafisiche*, in *Opere filosofiche*, Vol. 2, a c. di E. Garin, Laterza, Roma-Bari 1997.

__________, *Regulae ad directionem ingenii*, Amsterdam 1684; tr. it. di G. Galli, *Regole per la guida dell'intelligenza*, in *Opere filosofiche*, Vol. 1, a c. di E. Garin, Laterza, Roma-Bari 2009, pp. 15-95.

HEGEL, G.F.W., *Wissenschaft der Logik*, Nürnberg 1812-1816; tr. it. di A. Moni (riv. da C. Cesa), *Scienza della logica*, Laterza, Roma-Bari 1999 [*Volume Primo. La logica oggettiva. Libro primo. La dottrina dell'essere*].

HEIDEGGER, M., *Logos* (*Heraklit* fr. 50 DK), in *Vorträge und Aufsätze*, Günther Neske, Pfullingen 1954; tr. it. di G. Vattimo, *Logos* (Eraclito, frammento 50), in *Saggi e discorsi*, a c. di G. Vattimo, Mursia, Milano 1991, pp. 141-157.

__________, *Moira* (*Parmenides* fr. VIII, 34-41), in *Vorträge und Aufsätze*, Günther Neske, Pfullingen 1954; tr. it. di G. Vattimo, *Moira* (Parmenide, VIII, 34-41), in *Saggi e discorsi*, a c. di G. Vattimo, Mursia, Milano 1991, pp. 158-175.

__________, *Nietzsche*, Günther Neske, Pfullingen 1961; tr. it. di F. Volpi, *Nietzsche*, a c. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1994, pp. 911-929 [*Schizzi per la storia dell'essere come metafisica*].

__________, *Vom Wesen und Begriff der* φύσις. *Aristoteles, Physik B, 1*, in *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt am Main 1976; tr. it. di F. Volpi, *Sull'essenza e sul concetto della* φύσις. *Aristotele,* Fisica, *B, 1*, in *Segnavia*, a c. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, pp. 193-255.

Hölderlin, F., *Brot und Wein*, in *Sämtliche Werke: Grosse Stuttgarten Ausgabe*, a c. di F. Beissner, Kohlhammer, Stuttgart 1943 e segg.; tr. it. di E. Mandruzzato, *Pane e vino*, in *Le liriche*, a c. di E. Mandruzzato, Adelphi, Milano 1999, pp. 519-529.

Kierkeggaard, S., *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de philosophiske Smuler*, København 1843; tr. it. di C. Fabro, *Postilla conclusiva non scientifica*, in *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, a c. di G. Reale, Bompiani, Milano 2013.

__________, *Begrebt Angest. En simpel psychologisk-paapegende Overveielse i Retning af det dogmatiske Problem om Arvesynden*, København 1844; tr. it. di C. Fabro, *Il concetto dell'angoscia*, in *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, a c. di G. Reale, Bompiani, Milano 2013, pp. 357-589.

__________, *Diapsalmata*, in *Enten-Eller. Et Livs-Fragment*, København 1843; tr. it. di A. Cortese, *Diapsalmata*, in *Enten-Eller*, Tomo Primo, a c. di A. Cortese, Adelphi, Milano 2010, pp. 71-104.

__________, *L'equilibrio tra l'estetico e l'etico nell'elaborazione della personalità*, in *Enten-Eller*, Tomo Quinto, a c. di A. Cortese, Adelphi, Milano 2014.

Opere di Jacques Lacan

Écrits, Seuil, Paris 1966; tr. it. di G.B. Contri, *Scritti*, 2 voll., Einaudi, Torino 2002.

Le séminaire de Jacques Lacan. Livre II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse (1954-1955), Seuil, Paris 1978; tr. it. di A. Turolla – C. Pavoni – P. Feliciotti – S. Molinari, *Il seminario. Libro II. L'io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi. 1954-1955*, a c. di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 1991.

Le séminaire de Jacques Lacan. Livre VIII. Le transfert (1960-1961), Seuil, Paris 1991; tr. it. di A. Di Ciaccia, *Il seminario. Libro VIII. Il transfert. 1960-1961*, a c. di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2008.

Le séminaire de Jacques Lacan. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, Seuil, Paris 1973; tr. it. di A. Succetti, *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi. 1964*, a c. di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2003.

Le séminaire de Jacques Lacan. Livre XVII. L'envers de la psychanalyse (1969-1970), Seuil, Paris 1991; tr. it. di C. Vigano e R.E. Manzetti, *Il seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi. 1969-1970*, a c. di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2001.

Le séminaire de Jacques Lacan. Livre XX. Encore (1972-1973), Seuil, Paris 1975; tr. it. di A. Di Ciaccia e L. Longato, *Il seminario. Libro XX. Ancora. 1972-1973*, a c. di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2011.

Articoli, lettere, testi

Acte de fondation, in «Annuaire 1965 de l'École freudienne de Paris»; poi in *Autres écrits*, a c. di J.-A. Miller, Seuil, Paris 2001, pp. 229-242; tr. it. di A. Di Ciaccia, *Atto di fondazione*, in *Altri scritti*, a c. di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2013, pp. 229-240.

Allocution sur l'enseignement prononcée pour la clôture du Congrès de l'École freudienne de Paris le 19 août 1970 par son directeur, in «Scilicet», 1970, n. 2-3, pp. 361-369, poi in *Autres écrits*, a c. di J.-A. Miller, Seuil, Paris 2001, pp. 97-306; tr. it. di A. Di Ciaccia, *Allocuzione sull'insegnamento*, in *Altri scritti*, a c. di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2013, pp. 293-301.

Clôture du congrès, in «Lettres de l'École freudienne de Paris», 1975, n. 16, pp. 360-376.

Dialogue avec les philosophes français, in «Ornicar?», 1985, n. 32, pp. 7-22; tr. it. di R. Cavasola, *Dialogo con i filosofi francesi*, in «La Psicoanalisi», 1991, n. 9, pp. 9-25.

Introduction à l'édition allemande d'un premier volume des Écrits (Walter Verlag), in «Scilicet», 1975, n. 5, pp. 11-22; tr. it. di A. Di Ciaccia, *Introduzione all'Edizione tedesca di un primo volume degli Scritti*, in *Altri scritti*, a c. di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2013, pp. 545-551.

L'Étourdit, in «Scilicet», 1973, n. 4, pp. 5-52, poi in *Autres écrits*, a c. di J.-A. Miller, Seuil, Paris 2001, pp. 449-495; tr. it. di A. Di Ciaccia, *Lo stordito*, in *Altri scritti*, a c. di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2013, pp. 445-493.

Lettre au journal «Le Monde», 24 gennaio 1980 [preambolo di Lacan per la pubblicazione su «Le Monde» dello stesso giorno, del suo seminario del 15 gennaio consacrato alla dissoluzione].

Lettre de dissolution, in «Ornicar?», n. 20-21, 1980, p. 9; poi in *Autres écrits*, a c. di J.-A. Miller, Seuil, Paris 2001, pp. 317-319; tr. it. di A. Di Ciaccia, *Lettera di dissoluzione*, in *Altri scritti*, a c. di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2013, pp. 313-315.

Lettre du 26 janvier 1981, pubblicata come *Première lettre du Forum*, in «Courrier de l'École de la Cause freudienne», 1981; tr. it. di A. Succetti, *Prima lettera al Forum*, in wapol.org.

Lettre du 11 mars 1981, pubblicata come *Seconde lettre du Forum*, in «Courrier de l'École de la Cause freudienne», 1981; tr. it. di A. Succetti, *Seconda lettera al Forum*, in wapol.org.

«Logos» de Heidegger, traduit par Jacques Lacan, in «La Psychanalyse», 1956, n. 1, pp. 59-79 [La traduzione del frammento 50 di Eraclito, nella versione di Lacan a partire da Heidegger: «Non de moi, mais du lais où se lit ce qui s'élit, en entente: cela même le mettre à place: et que ce qui est mandaté soit: l'Un en tant qu'unissant toutes choses»].

Monsieur A, in «Ornicar?», n. 20-21, 1980, p. 17; tr. it. di A. Succetti, *Il signor A*, in wapol.org.

... Ou pire. Compte-rendu du séminaire 1971-1972 pour l'Annuaire de l'École pratique des Hautes Études du séminaire 1971-1972, in «Scilicet», 1975, n. 5, pp. 5-10, poi in *Autres écrits*, a c. di J.-A. Miller, Seuil, Paris 2001, pp. 547-559; tr. it. di A. Di Ciaccia, *... o peggio*, in *Altri scritti*, a c. di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2013, pp. 539-544.

Radiophonie, in «Scilicet», 1970, n. 2-3, pp. 55-99; poi in *Autres écrits*, a c. di J.-A. Miller, Seuil, Paris 2001, pp. 403-447; tr. it. di A. Di Ciaccia, *Radiofonia*, in *Altri scritti*, a c. di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2013, pp. 399-443.

Sur l'expérience de la passe. À propos de l'expérience de la passe, et de sa transmission, in «Ornicar?», 1977, n. 12-13, pp. 120-129; tr. it. M. Meschini, *Intorno all'esperienza della passe*, in *Ornicar? Scritti di Jacques Lacan e altri*. Vol. 4. *La trasmissione della psicoanalisi*, Marsilio, Venezia 1979, pp. 61-67.

LACOUE-LABARTHE, P., *De l'éthique: à propos d'Antigone*, in AA. VV., *Lacan avec les philosophes*, Albin Michel, Paris 1991, pp. 19-36.

LENIN, V.I., *La crisi è matura*, in *Opere complete*, Vol. XXVI. *Settembre 1917-febbraio 1918*, a c. di G. Garritano, Editori Riuniti, Roma 1966, pp. 63-71.

MALLARMÉ, S., *Un coup de dés*, e *Igitur, ou la Folie d'Elbehnon*, in *Poésies*, a c. di B. Marchal, Gallimard, Paris 1998; tr. it. di R. Mucci, *Un colpo di dadi*, e *Igitur, o La follia d'Elbehnon*, in *Opere scelte*, a c. di L. De Nardis, Guanda, Parma 1961, pp. 143-154; 161-163.

MILNER, J.-C., *L'Œuvre claire. Lacan, la science, la philosophie*, Seuil, Paris 1995.

NIETZSCHE, F., *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, Leipzig 1892; tr. it. di M. Montinari, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, a c. di G. Colli – M. Montinari, Adelphi, Milano 2001.

__________, *Ecce homo. Wie man wird, was man ist*, Leipzig 1908; tr. it. di R. Calasso, *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*, a c. di R. Calasso, Adelphi, Milano 2006.

__________, *Götzen-Dämmerung, oder: Wie man mit dem Hammer philosophirt*, Leipzig 1889; tr. it. di F. Masini, *Crepuscolo degli idoli, ovvero Come si filosofa col martello*, Adelphi, Milano 2007.

__________, *Poesie e lettere*, a c. di A. Treves, Rusconi, Milano 2010, pp. 135-136 [lettera a Reinhard von Seydlitz, 12 febbraio 1888].

PLATONE, *Menone*, in *Opere complete*, Vol. 5, tr. it. di F. Adorno, Laterza, Roma-Bari 1996.

__________, *La Repubblica*, in *Opere complete*, Vol. 6, tr. it. di F. Sartori, Laterza, Roma-Bari 1990.

ROUSSEAU, J.-J., *Émile ou De l'education*, La Haye 1762; tr. it. di P. Massini, *Emilio o dell'educazione*, Mondadori, Milano 2006, pp. 359-430 [*Professione di fede del vicario savoiardo*].

VALÉRY, P., *Ébauche d'un serpent* (1926) e *Le Cimitière marin* (1920), in *Charmes*, Gallimard, Paris 1966; tr. it. di G. Pontiggia, *Abbozzo d'un serpente* e *Il cimitero marino*, in *Opere poetiche*, a c. di G. Pontiggia, Guanda, Parma, pp. 179-193; 197-205.

WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus*, London 1922; tr. it. di A.G. Conte, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, a c. di A.G. Conte, Einaudi, Torino 1998.

Indice dei nomi

INDICE

la langue
Studio grafico e impaginazione
www.lalangue.it



Stampato per conto di Orthotes
da DBook
nel mese di gennaio 2016